بـــــــــــسم الله الرحــــــــــــمن الرحــــــــــيم

فصلنامه معرفتی اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال سوم، شماره هشتم
پاییز و زمستان ۱۳۹۱
قیمت: ۸۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: میدان فلسطین، خیابان طوس، کوچه
خورشید، شماره ۱۵ واحد ۹
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید احمد
کریمی(بنیاد)، خیابان لقمان، لقمان ۱۰، پلاک ۲۱
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ - ۸۸۹۵۶۵۶۱
۰۲۵۱-۲۹۳۱۴۸۷
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.com
پست الکترونیک :
Sematmag@gmail.com

بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است.

اول دفتر
رجال‌زدگی در عرصه دین و معرفت، ضد تحقیق و اجتهاد است /مدیر مسئول/۶

مقالات
ملاحظاتی پیرامون تفسیر المیزان/ آیت الله سید جعفر سیدان/۱۲
جبر و اختیار از منظر فلسفه و عرفان و مکتب اهل بیت علیهم السلام/
حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی/۲۰
ملاصدرا و معضل انتحال: بازسنجی دفاعیه‌ها/ دکتر سید حسن اسلامی/۴۰
نقدی بر نظریه«حرکت جوهری» ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن/
دکتر علی ارشد ریاحی/۶۰
آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی از منظر دکتر یثربی/ محمود هدایت افزا/۷۰
درنگی در آیات و روایات مورد استناد وحدت وجودیان/ حسین میلانی/۸۴
تأملی بر فلسفهٔ ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری/ مسعود امامی/۱۰۲

گفت و گو
کل فلسفه ملاصدرا برای جا انداختن نظریه وحدت وجود است/
حجت الاسلام والمسلمین علی احمدی/۱۱۶
فقهای شیعه ترویج عرفان مصطلح و تصوف را سبب هدم دین می دانستند/
حجت الاسلام والمسلمین استاد حسین انصاریان/۱۲۴

دفتر ویژه
علامه مجلسی و صوفیه/ محقق فقید مرحوم حجت الاسلام والمسلمین علی دوانی/۱۳۲
نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت علیهم السلام و عالمان متقدم شیعه/
محمد علی صابری/۱۴۲
تصــوف و جاهــلیت/علی اصـغرحــق‌سـرشت/۱۶۶

مقالات وارده
عرفان مصطلح چه نسبتی با قرآن و سنت دارد؟/ فاطمه رجبی/۱۸۰
در آمدی بر جامعه شناسی ابراهیمی/ رضا مهریزی/۱۸۶
روشنفکری ایرانی در ایستگاه پایانی/ رضا مهریزی/۱۹۲

پایان دفتر
مناظره امام صادق علیه السلام با دانشمند شامی/۱۹۸

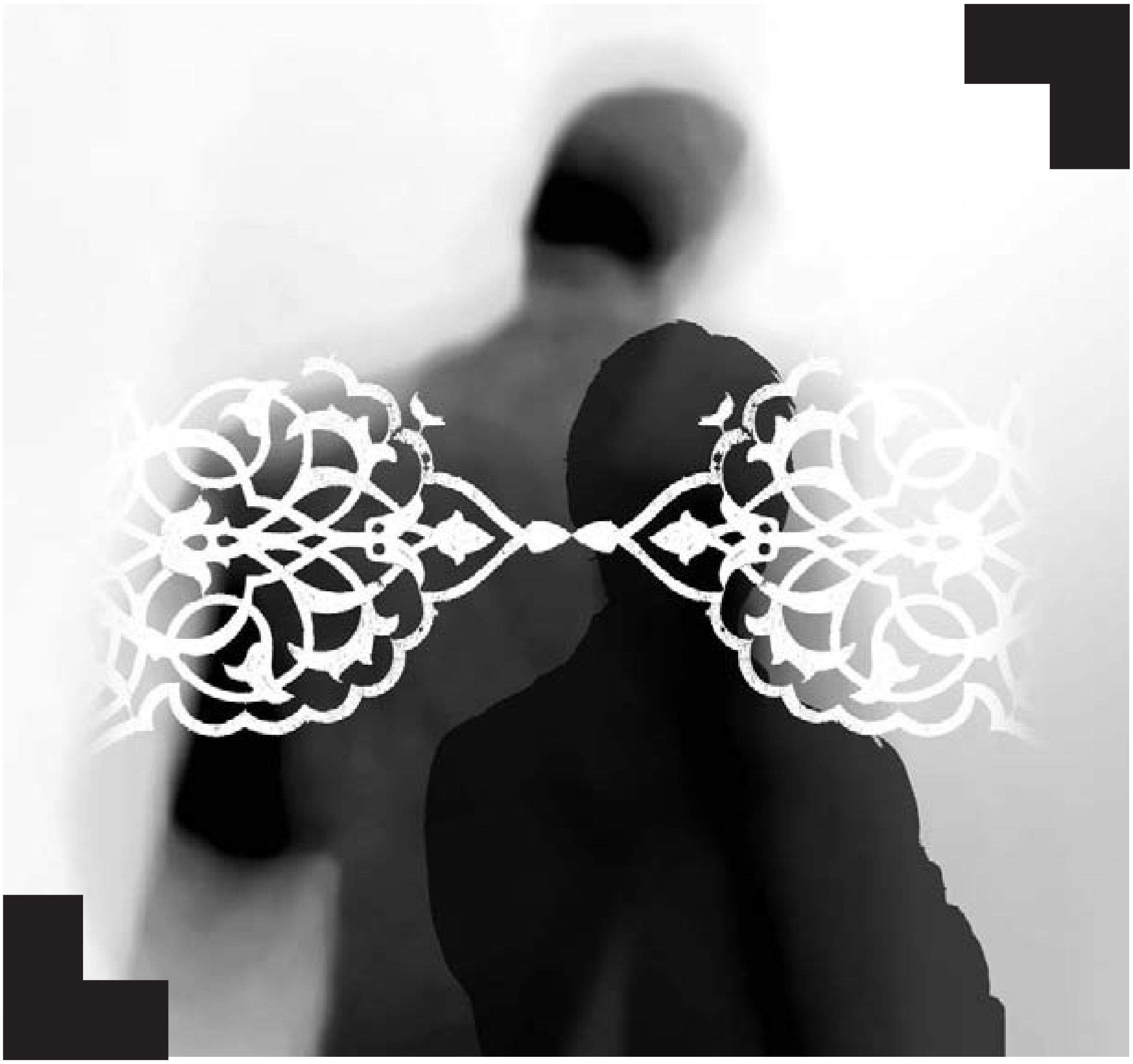
سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدل مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آن‌ها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

پژوهشی درباره ابن عربی ، عرفان و تصوف www.ebnearabi.com

اول دفتر

■ رجال‌زدگی در عرصه دین و معرفت، ضد تحقیق و اجتهاد است /مدیر مسئول

اول دفتر



رجال زندگی در عرصه دین و معرفت، سند تحقیق و اجتهاد است

مدیر مسئول

فضای رسانه‌ای کشور ظرف یکی دو سال اخیر حاوی گفتگوها و چالش‌های متعدد شفاهی و کتبی پیرامون مخالفت و موافقت با فلسفه و عرفان مصطلح بوده است. این امر گر چه برای عده‌ای ناخوشایند بوده است اما عده‌ای دیگر از این مباحث استقبال کرده و طرح چنین گفتگوهایی را در فضای راکد و بی‌نشاط فکری و نظری کنونی مایه تحرک دانسته و به فال نیک گرفته‌اند.

در واکنش‌های موافقان و مدافعان فلسفه و عرفان نکته ای بسی چشمگیر می‌نماید و آن استناد به نام و گفته برخی از بزرگان و صاحب نامان و رجال مشهور و البته اغلب محترم در اثبات حقانیت فلسفه و عرفان است و این در حالی است که اهالی فلسفه و عرفان هر گاه پای استناد به احادیث و روایات اهل بیت علیهم السلام در رد مبانی فلسفی و عرفانی به میان می‌آید، غالبا بی درنگ با طرح این مساله که مباحث فلسفی تعبدی نیست و مبتنی بر استدلال و تعقل است باب هر گونه استناد به روایات و احادیث را مسدود کرده و با قیافه ای کاملا حق به جانب خویش را نشسته بر مسند تحقیق و برهان می انگارند.

این نحوه برخورد مدعیان تحقیق و تعقل و استدلال مدافع فلسفه و عرفان که عده‌ای از رجال رأ در مسند و مصدر حجیت نشانده و بحث و گفتگو در باره آرای آنان را غیر مجاز و ذنبی لایغفر می‌دانند، جای بسی تامل دارد.

از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین اصول مکتب تشیع و مذهب اهل بیت علیهم السلام این است که منابع و مصادر قابل استناد و دارای حجیت در اصول و فروع دین عبارت است از قرآن، سنت، عقل (و بنا بر قولی هم اجماع که البته حجیت آن در ربط و اتصال با سنت معنا می‌یابد). افزون بر این مصادر، هیچ امر دیگری از جمله مکاشفه و شهود و آرا و اقوال و آثار بزرگان و عباد و زهاد ـ به هر مقدار که بزرگ و مشهور و صاحب نام ـ باشند، ذره ای حجیت نداشته و لا یسمن و لا یغنی من جوع.

اصولا سیره همه علمای تشیع نیز از آغاز عصر غیبت تا کنون بر همین منوال بوده است که هیچ عالم بزرگ و محترم و صاحب نامی را از نقد مصون نمی دانسته‌اند و هیچ شاگردی حق بررسی نقادانه آرای استاد و اساتید خود را از خویش سلب نمی‌کرده است.

شیخ صدوق از بزرگترین و محترم‌ترین شخصیت‌های تشیع است اما با این حال بلافاصله برخی آرا و نظراتش توسط شاگردش شیخ مفید مورد نقد قرار می‌گیرد. خود شیخ مفید از با عظمت‌ترین و محترم‌ترین عالمان شیعی به لحاظ وسعت و عمق و تنوع دانش‌هایش از یک سو و از سوی دیگر به خاطر عنایت ویژه ای که از سوی حضرت بقیة الله الاعظم ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ نسبت به وی شده است،[1] می‌باشد اما این امر هرگز مانع نقد برخی از آرای او توسط عالمان بعدی شیعه از جمله مرحوم علامه مجلسی نبوده است.

اساسا تفقه و اجتهاد در شیعه معنایی جز این ندارد که پیوسته آرا و انظار بزرگان و عالمان غیر معصوم در اصول و فروع دین با محک و میزان مصادر حجیت ـ که نام بردیم ـ نقد و بررسی شود و فقیه و مجتهد، نظری را که در سیر تحقیقی و اجتهادی خود دارای استناد قوی‌تر و دقیق‌تر می‌داند، اتخاذ کند اما این که امروز شاهد هستیم آرا و انظار و آثار فلسفی و فقهی و کلامی و تفسیری و اجتماعی و ... برخی از عالمان ـ هر چند بزرگ و محترم و مخلص و مشهور و صاحب نام ـ غیر قابل خدشه و نقد قلمداد می‌شود و شخصیت علمی آنان تالی تلو معصوم و بلکه به قول ظریفی نظرات آنان گاه حاکم و بل وارد بر احادیث و روایات مستند و محکم معصومین قلمداد می‌شود، پدیده ای بس شگفت است که باید آن را زنگ خطری برای اجتهاد و فقاهت و آزاد اندیشی نهادینه شده در تشیع دانست.

مهمترین عنصر حقانیت شیعه در این است که خویش را مطیع عصمت اعم از قرآن و عترت و عقل برهانی می‌داند (هر چند این اطاعت در دوران غیبت معصوم علیه السلام با کاستی ها و مشکلاتی روبرو است که باید در جای خود بدان پرداخت) و ذره ای برای آرا و انظار و دریافت‌های شخصی بی استناد حتی اگر متعلق به صحابی رسول الله صلی الله علیه و آله و صحابی اهل بیت علیهم السلام باشد و یا متعلق به بزرگترین و نام آورترین عالمان خود باشد، ارزشی (به مفهوم سندیت و حجیت

از ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین اصول مکتب تشیع و مذهب اهل بیت علیهم السلام این است که منابع و مصادر قابل استناد و دارای حجیت در اصول و فروع دین عبارت است از قرآن، سنت، عقل (و بنا بر قولی هم اجماع که البته حجیت آن در ربط و اتصال با سنت معنا می‌یابد). افزون بر این مصادر، هیچ امر دیگری از جمله مکاشفه و شهود و آرا و اقوال و آثار بزرگان و عباد و زهاد ـ به هر مقدار که بزرگ و مشهور و صاحب نام ـ باشند، ذره‌ای حجیت نداشته و لا یسمن و لا یغنی من جوع .

این که امروز شاهد هستیم آرا و انظار و آثار فلسفی و فقهی و کلامی و تفسیری و اجتماعی و ... برخی از عالمان ـ هر چند بزرگ و محترم و مخلص و مشهور و صاحب نام ـ غیر قابل خدشه و نقد قلمداد می‌شود و شخصیت علمی آنان تالی تلو معصوم و بلکه به قول ظریفی نظرات آنان گاه حاکم و بل وارد بر احادیث و روایات مستند و محکم معصومین قلمداد می‌شود، پدیده ای بس شگفت است که باید آن را زنگ خطری برای اجتهاد و فقاهت و آزاد اندیشی نهادینه شده در تشیع دانست.

داشتن) قائل نیست، حال اگر کسانی در روزگار ما در صدد باشند که آرای برخی از عالمان صاحب نام را به مثابه نظراتی خدشه ناپذیر و غیر قابل بحث و گفتگو قلمداد کنند و هر کسی را که به این حریم نزدیک شود، در تنگناهای تبلیغی و سیاسی قرار دهند، بدون شک تعصبی خطرناک و بدعتی تحقیق سوز است.

این تصور که فهم اسلام و تشیع با چند عالم صاحب نام معاصر به تمامیت خود رسیده است و نباید احیانا از آراء و انظار آنان عبور و یا آن‌ها را نقد و رد کرد، هیچ نسبتی با عقلانیت و حقیقت تشیع ندارد. شیعه سرمایه و گنجینه ای به نام قرآن و عترت و عقل برهانی اشراب شده از تعالیم و ارشادات عقلانی اهل بیت علیهم السلام در اختیار دارد که اجازه نمی‌دهد در عرصه تفقه و دین شناسی تحت الشعاع هیچ امر دیگری قرار بگیرد.

مصیبت آنجاست که این معصوم سازی تحقیق سوز و عقلانیت ستیز عمدتا در عرصه دفاع از فلسفه و عرفان یونانی زاده ای رخ می‌دهد که ضروریات مذهب و تشیع و بلکه ادیان الهی را به چالش گرفته است و از ما می‌خواهد تا چشمان فهم و عقل خدادادی مان را بر انبوهی از نظرات و عقاید غیر برهانی و غیر وحیانی نظیر وحدت وجود (عینیت خالق و مخلوق) و ازلیت عالم و جبر گرایی و انکار شرک و کفر (و به تعبیر امروزین آن پلوراليسم عقیدتی)[۲] و پذیرش تناقض و عقل ستیزی[۳] و سوفسطایی گری[۴] و ... ببندیم و مقلدان بی‌حجت کسانی شویم که علی رغم حسن نیت و حق طلبی شان به ورطه شبهات و اندیشه هایی غلط افتاده‌اند.

البته در اینجا از سر انصاف باید از سعه صدر و آزاد منشی علمی و تحقیقی مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه ای مد ظله نام ببریم که بارها دعوت به آزاد اندیشی نموده و گشودن باب گفتگوهای علمی را پیوسته ترغیب و تشویق کرده‌اند و حتی در نشستی با دانشجویان، صریحا و متواضعانه به آنان حق می‌دهند که در مباحث و موضوعات علمی و کارشناسانه، نظرات و دیدگاه هایی احیانا متفاوت با ولی فقیه داشته باشند، اما افسوس که این وسعت نظر و آزاد اندیشی وقتی به دست آنانی می‌رسد که باید کرسی‌های بحث و گفتگو را بر پا سازند، به دلیل آن که فضای فکری و ذهنی خود را تبلور اسلام ناب و منزل پایانی! فهم اسلام می‌دانند، هیچ انگیزه ای برای تحقق این رهنمود رهبری ندارند و ترجیح می‌دهند مبانی و اندیشه‌های عاری از طراوت و بعضا بلا موضوع شده و یا به بن بست رسیده خود را در مجلات و کتاب‌ها و تریبون‌های در اختیار خود تکرار کنند و ذره ای هم نگران این همه رخوت و خمودی و کسالت در فضای فکری و نظری جامعه نباشند.

در پایان این مقال به آیات و روایاتی اشاره می‌کنم که به صراحت ما را از تقلید[۵] غیر معصوم در عرصه‌های نظری و اعتقادی و نیز در عرصه‌های عملی ـ اگر مرجعیتی بدون اتصال به مصادر حجیت باشد ـ باز می‌دارند و ما را به سرچشمه‌های حجیت و استناد رهنمون می‌سازند:

ـ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا[۶]

{روزی که صورت‌هایشان را در آتش بگردانند ، می‌گویند: ای کاش خدا و رسول را اطاعت کرده بودیم و گفتند: پروردگار ما! از سروران و بزرگان خود اطاعت کردیم و، آنان ما را گمراه کردند.}

آیه فوق بیانگر این موضوع است که نه تنها اطاعت بی دلیل و بدون حجت از بزرگان و صاحب نامان غیر معصوم ـ به صرف بزرگ و صاحب نام بودن ـ و رها کردن اطاعت از خداوند و رسول، ارزشی ندارد بلکه می‌تواند موجب جهنمی شدن انسان شود.

ـ قال الصادق علیه السلام: إیاکم و التقلید فإنه من قلد فی دینه هلک إن الله تعالی یقول «اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» فلا و الله ما صلوا لهم و لا صاموا و لکنهم أحلوا لهم حراما و حرموا علیهم حلالا فقلدوهم فی ذلک فعبدوهم و هم لا یشعرون.[۷]

{امام صادق علیه السلام فرمود: از تقلید بر حذر باشید که هر کس در دینش تقلید کند هلاک خواهد شد. خداوند می‌فرماید: " یهودیان و مسیحیان دانشمندان و راهبان خود را به جای

خداوند به ربوبیت و خدایی گرفتند" سوگند به خدا اینان در برابر آنان نماز نخواندند و برای آنان روزه نگرفتند بلکه دانشمندان و راهبانشان حرامی را برای آنان حلال و حلالی را حرام کردند و اینان [بدون هیچ استناد و حجیتی و صرفا به دلیل صاحب نام و مشهور بودن و ...] از آنان تقلید کردند و بدون آن که خود بدانند در واقع آنان را پرستیدند.}

قال الصادق علیه السلام: من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دینه من الکتاب و السنة زالت الجبال و لم یزل[8]

{امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس دینش را از دهان رجال [و آراء و نظرات بی سند و حجیت آنان] بگیرد، همان رجال یا رجالی دیگر او را از دینش زائل و خارج می‌کنند اما آن کس که دینش را از قرآن و سنت معصوم بگیرد، کوه‌ها از پا در می‌آیند اما او در دین و اعتقادش استوار خواهد ماند.}

اَمیر المؤمنین علیه السلام: إِنَّ دِینَ اللَّهِ لَا یُعْرَفُ بِالرِّجَالِ بَلْ بِآیَةِ الْحَقِّ وَ اعْرِفِ الْحَقَ تَعْرِفْ أَهْلَه[9]

{امیرِ مؤمنان علیه السلام فرمود: دین خدا با رجال شناخته نمی‌شود بلکه با حجت و دلیل و نشانه حق شناخته می‌شود. پس حق را بشناس تا اهل حق را به درستی بشناسی}

قال الصادق علیه السلام: ایاک أن تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه فی کل ما قال[10]

{امام صادق علیه السلام فرمود: بر حذر باش از این که فردی غیر معصوم را نصب العین خویش قرار دهی و هر آنچه را که گفت (بدون حجت و دلیل) مورد تایید و تصدیق قرار دهی}

پی نوشت‌ها:

۱ . طبرسی، احتجاج، ج ۲ ص ۴۹۷

۲ . بر اساس نظریه وحدت وجود، در عالم شرک و کفری وجود ندارد و پرستش هر اله و معبودی عین پرستش خداوند است و از همین رو شبستری در گلشن راز می‌گوید:
مسلمان گر بدانستی که بت چیست ـ یقین کردی که دین در بت پرستی است . لاهیجی شارح گلشن راز در شرح این بیت می‌گوید: «اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است. بت را هم حق کرده و آفریده است و هم حق گفته که بت پرست باشند...و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است...چون فی الحقیقه غیر حق موجود نیست و هر چه هست حق است.» (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۶۴۱)

۳ . ابن عربی نظریه وحدت وجود و عینیت خدا و خلق را متناقض و بر خلاف عقل می‌داند اما در عین حال می‌گوید بر اساس دریافت قلبی و دلیل نقلی شرعی به آن معتقد می‌شویم!! (رجوع کنید به مقاله: قاسم کاکایی، نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از نظر ابن عربی و ملاصدرا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره اول ، پاییز ۸۷) و این البته دلیلی واضح بر عقل ستیزی عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه ستایشگر ابن عربی است.
آیت الله حسن زاده آملی در شرح فصوص ابن عربی می‌نویسد: «خلاصه این که از جهت عقل نظری شئ واحد نمی‌تواند در عین علت بودن معلول هم باشد اما از منظری دیگر که فوق حکم عقل است و آن حکم کشف و شهود است ذات الهی مجمع اضداد و متصف یه ضدین و جامع نقیضین است ... و ذات باری ... هم علت است و هم معلول.» (ممد الهمم ص ۴۹۳)

۴ . ابن عربی می‌گوید: الحضرة الوجودیة إنّما هی حضرة الخیال ثم تقسم ما تراه من الصور إلی محسوس ومتخیل، والکلّ متخیّل... ولا یقرب من هذا المشهد إلاّ السوفسطائیة. {حضرت وجود حضرت خیال است و آنچه از صورتها می‌بینی به محسوس و خیالی تقسیم می‌شود اما کل آن خیال است..... و جز سوفسطاییان به این حقیقت رهنمون نمی‌شوند.}

۵ . روشن است که مساله تقلید از فقیه جامع الشرایط در فروع فقهی، ادله و استنادات نقلی و عقلی خود را دارد و نوشته ما ناظر به نفی آن نیست.

۶ . احزاب / ۶۶ و ۶۷

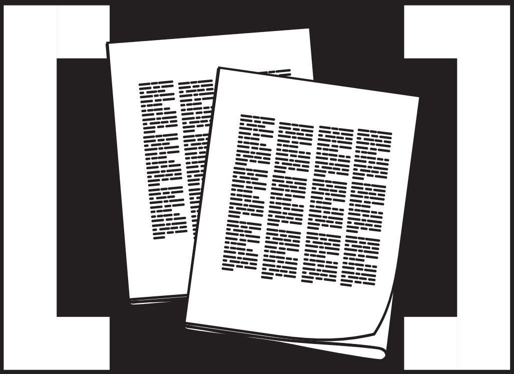
۷ . شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۷۲

۸ . همان منبع

۹ . شیخ مفید، امالی، ص ۵

۱۰ . کافی، ج ۲ ص ۲۹۸

مصیبت آنجاست که این معصوم سازی تحقیق سوز و عقلانیت ستیز عمدتا در عرصه دفاع از فلسفه و عرفان یونانی زاده رخ می‌دهد که ضروریات مذهب و تشیع و بلکه ادیان الهی را به چالش گرفته است و از ما می‌خواهد تا چشمان فهم و عقل خدادادی‌مان را بر انبوهی از نظرات و عقاید غیر برهانی و غیر وحیانی نظیر وحدت وجود (عینیت خالق و مخلوق) و ازلیت عالم و جبر گرایی و انکار شرک و کفر (و به تعبیر امروزین آن پلورالیسم عقیدتی) و پذیرش تناقض و عقل ستیزی و سوفسطایی‌گری و ... ببندیم و مقلدان بی حجت کسانی شویم که علی رغم حسن نیت و حق طلبی شان به ورطه شبهات و اندیشه‌هایی غلط افتاده‌اند.



مقالات

- ملاحظاتی پیرامون تفسیر المیزان/ آیت الله سید جعفر سیدان
- جبر و اختیار از منظر فلسفه و عرفان و مکتب اهل بیت علیهم السلام/ حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی
- ملاصدرا و معضل انتحال: بازسنجی دفاعیه‌ها/ دکتر سید حسن اسلامی
- نقدی بر نظریه« حرکت جوهری» ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن/ دکتر علی ارشد ریاحی
- آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی از منظر دکتر یثربی/ محمود هدایت افزا
- درنگی در آیات و روایات مورد استناد وحدت وجودیان/ حسین میلانی
- تأملی بر فلسفهٔ ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری/ مسعود امامی

مقاله ۱

ملاحظاتی پیرامون تفسیر المیزان

آیت الله سید جعفر سیدان

اشاره

مطلب زیر متن (همراه با اندکی تلخیص) بیانات آیت الله سید جعفر سیدان در مراسم نکوداشت مرحوم علامه طباطبایی در دانشگاه فردوسی مشهد است که در ۹۰/۸/۲۱ ایراد شده است.

در این فرصت که به خاطر نکوداشت حدودا سی امین سال فوت مرحوم آیت الله علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه شخصیتی بسیار مهم و دارای ابعاد مختلف در مسائل علمی و اخلاقی و نفسانی، منعقد است، مطالبی به عرضتان می‌رسد. ابتدا تذکر به یک مقدمه کوتاه که در مورد شخصیت‌های مطرح است و این که شخصیت‌شان چه گونه مناسب است مورد بررسی قرار بگیرد.

به طورکلی از راه‌های معمول و صحیح در بررسی شخصیت‌ها، رسیدگی به آثارشان از نظر تالیفات و آثار تدوینی آن‌ها و همچنین آثار تربیتی و افراد تربیت شده در محضرشان و همچنین مسائل نفسی و خصوصیات اخلاقی و درونی و روحی آن‌هاست. وقتی این سه بُعد در ارتباط با شخصیتی بررسی بشود می‌توان تا حدودی شخصیت فرد مورد نظر را دریافت. در رابطه با این بزرگداشت و نکوداشت، در این سه جهت که بررسی می‌شود به خوبی مشخص می‌شود که ایشان از مشاهیر علمی و عملی و از شخصیت‌های مهم حوزوی و جوامع اسلامی هستند که هم بررسی آثارشان در ابعاد مختلف مسائل علمی نشان دهنده این معناست و هم شاگردان تربیت شده در محضرشان که معمولا از قوت بالایی در ارتباط با نوع مسائلی که در جریان بوده‌اند برخوردارند و از نظر مسائل نفسانی و خلقیات هم آن‌ها که با ایشان مأنوس بوده‌اند، این مسأله برایشان مشخص است که دارای نفسانیات ارزنده ای در سازندگی خود بوده و کاملا در دوران عمرشان در تلاش بوده‌اند.

به خاطر اینکه بیشتر درباره آنچه فرموده بودند صحبت بشود، که در رابطه با تفسیر و مسائل تفسیری باشد که این جور به من ابلاغ شده بود، لذا عرض می‌کنم که در ارتباط با بُعد مسائل عقلی یا به اصطلاح مسائل فلسفی که یک بُعد مهم علمی ایشان است، قرار نبود صحبتی داشته باشیم و همه می‌دانند که ایشان در این جهت از شخصیت‌های معدودی هستند که به مسائل عقلی به خوبی احاطه دارند، و همین بدایه و نهایه که در اختیار عموم هست، نشان دهنده این است که احاطه کامل ایشان بر مسائل عقلی برای کسانی که در این مسائل وارد باشند، مشخص است و می‌توان گفت «بدایه و نهایه» خلاصه پاکیزه ای از مجلدات مفصل اسفار است و به خوبی- منهای بعضی از مباحث- با خلاصه گیری‌های کاملا دقیق و منظم و حساب شده جمع آوری کرده‌اند و در اختیار گذاشته‌اند که البته حقیر در ارتباط با مسائل عقلی و فلسفی تأملاتی نسبت به بسیاری از مسائل فلسفی دارم که موضوع صحبت ما نیست و قرار بر طرح آن نمی‌باشد؛ اما اجمالا عرض کنم که به جاست ما و همه آن‌ها که اهل تحقیق‌اند در ارتباط با همه مسائل، از تحقیق و تعقل و فهم هرچه بیشتر، غفلت نداشته باشیم و در این مسائل اجتهاد داشته باشیم و این جور نباشد که بزرگانی که زحمت کشیده‌اند و زحمت آن‌ها بسیار به جای خود محفوظ است و از زحماتشان مأجورند، ولی درعین حال غیرمعصوم، غیر معصوم است و شایسته است که اگر قرار بر تحقیق است، انسان همیشه با آن دید اجتهادی و تعقل جدی در همه برنامه‌ها و همه عرصه‌های علمی حضور داشته باشد؛ گاهی هست که کسی قرارش بر تحقیق در این مسائل نیست، آن وقت است که شخصیت با عظمت بزرگان در نزد او محفوظ است و به این مسائل کاری ندارد؛ اما اگر کسی قرارش بر این است که وارد شود و تحقیق هم داشته باشد؛ بر اساس تحقیق، چه بسیار به جاست که این اشاره ای که کردم برای انسان مطرح باشد.

اما در بُعد مسائل تفسیری و در ارتباط با تفسیر، به جد می‌توان گفت که تفسیر شریف «المیزان» تفسیری است که تا آنجا که بنده در بررسی تفاسیر برخورد داشته‌ام، از یک جامعیت بالایی برخوردار است؛ در مسائل فکری، در مسائل اجتماعی، در مسائل اخلاقی، در مسائل حدیثی و در مسائل مختلف از یک جامعیت کم

«المیزان» تفسیری است که از یک جامعیت بالایی برخوردار است؛ در مسائل فکری، در مسائل اجتماعی، در مسائل اخلاقی، در مسائل حدیثی و در مسائل مختلف از یک جامعیت کم نظیر بلکه تا آنجایی که بنده در تفاسیر دیده‌ام می‌توان گفت در یک جامعیت بی‌نظیر و در سطح بسیار بالایی است.

هیچ شخصیتی مطلق نیست، بلکه شخصیت ها همه ممکن است اشتباهاتی در مبانی و بیانات آن‌ها باشد و این هم به یک معنا کسر شخصیت ها نیست؛ چون طبیعت کار این است و طبع مسائل علمی بر این است که ممکن است افراد درباره بعضی مسائل علمی، مناقشه ای داشته باشند و معنای طرح و بیان آن مناقشه هم تحقیر آن‌ها نیست، بلکه خود بزرگان این علاقه مندی را دارند که افراد در ارتباط با مطالب حالت تحقیق داشته باشند و اگر چنانچه کسی حرف قابل طرح و بیان دیگری داشته باشد، مطرح شود و اساسا بنای شخصیت‌های علمی بر این است که نسبت به آثارشان چنین کاری انجام شود.

نظیر بلکه تا آنجایی که بنده در تفاسیر دیده‌ام می‌توان گفت در یک جامعیت بی‌نظیر و در سطح بسیار بالایی است. طبیعت مطلب هم همین است؛ چه اینکه ایشان جامعیتشان در علوم حوزوی یک جامعیت مشخصی است و با توجه به این جامعیت، تصمیم هم بر این بوده که مبسوط بحث کنند و قرار بر اختصار هم نداشته‌اند؛ آن سرمایه مهم و توانایی خاصی هم که در این جهت داشته‌اند، به کار افتاده است. طبیعت کار این است که تفسیر یک تفسیر جامعی باشد که من اتفاقا با مختصر تأملی که در جهاتی که به عرضتان می‌رسد داشتم، حدود پانزده سال قبل یک صحبتی کرده بودم و یکی از مجلات مربوط به حوزه هم به منزل تشریف آورده بودند و گفتند: این بحث را که مطرح کردید مطلب چه بوده است؟ مطلب گفته شد و چاپ کردند؛ آنجا ابتدا این امتیازات و خصوصیات را گفتم که این تفسیر در ارتباط با تبیین لغات و شأن نزول‌ها از یک چنین جامعیت و دقتی برخوردار است و قرائن مربوط به تفسیر آیات و توجه به آنچه در فهم آیات مؤثر است، همه این‌ها لحاظ شده و در بخشی از مطالب هم به حقیقت- چنانچه عرض شد- مباحثی که مطرح کرده‌اند در وضعیت بسیار ممتازی است؛ مثلا در مسأله رقیت و عبد و عبید و اماء و سوالاتی که از قدیم در این زمینه مطرح بوده که مسأله بردگی و بندگی و امثال این‌ها چه می‌شود، باز تا آنجایی که من با تفاسیر سروکار داشته ام از بهترین تفسیرهایی که در این مورد به خوبی بحث را مطرح کرده‌اند و پاسخ داده‌اند، تفسیر«المیزان» است که خیلی تمیز و مبسوط و مستدل و دقیق این مسأله را بررسی کرده. در ارتباط با مسأله ارث و تفاوتی که بین بانوان و مردان در این زمینه از نظر قرآن کریم مطرح است، و در مسأله قصاص که این هم مرکز سوالاتی شده است و سوالات بسیاری در این زمینه از قدیم و جدید به گونه‌های مختلف مطرح است، باز از مواردی که به خوبی مطرح شده و به حقیقت با مطرح کردن مسائل مختلفه و دقت‌های خاص، پاسخگویی به سزایی در ارتباط با این مسائل در این تفسیر مطرح است. و همچنین در مسأله شفاعت باز در این تفسیر، بطور مبسوط مسائلی مطرح است و خیلی از مباحث خاطرم می‌آید- در آن وقتی که مراجعه داشتم- ورود و خروج و ابتدا و انتهای مطلب حداقل در حدود ده صفحه مطرح شده و بالنتیجه یک چنین موقعیتی برای تفسیر ایشان هست و به جاست که هرچه بهتر مورد استفاده و بهره برداری قرار بگیرد.

ولی خوب، این مسائلی که عرض شد منافات ندارد با اینکه یک سری تأملات و مناقشاتی هم در کار باشد، که هست؛ بلکه مشخص است که هیچ شخصیتی مطلق نیست، بلکه شخصیت‌ها همه این چنین‌اند که ممکن است اشتباهاتی در مبانی و بیانات آن‌ها باشد و این هم به یک معنا کسر شخصیت‌ها نیست؛ چون طبیعت کار این است و طبع مسائل علمی بر این است که ممکن است افراد درباره بعضی مسائل علمی، مناقشه ای داشته باشند و معنای طرح و بیان آن مناقشه هم تحقیر آن‌ها نیست، بلکه خود بزرگان این علاقه‌مندی را دارند که افراد در ارتباط با مطالب حالت تحقیق داشته باشند و اگر چنانچه کسی حرف قابل طرح و بیان دیگری داشته باشد، مطرح شود و اساسا بنای شخصیت‌های علمی بر این است که نسبت به آثارشان چنین کاری انجام شود؛ لذا اشکالی ندارد که عرض کنیم با توجه به همه این امتیازات، تأملات متعددی هست که یک مسأله اش را من عرض می‌کنم.

یکی از آن موارد تأمل این است که اساس تفسیر ایشان تفسیر قرآن به قرآن است؛ البته قصص و احکام را استثناء کرده‌اند که خوب حساب دیگری دارد و آنجا تفصیلش- نه تفسیرش- نیاز به بیانات حدیثی دارد؛ اما در ارتباط با معارف، بیانشان این است که اساس کار، تفسیر قرآن به قرآن است و قرآن نیاز به غیر خودش ندارد؛ منتها این نکته را توجه داشته باشید- که دارید- و من به عنوان اینکه صحبتی بشود دارم عرض می‌کنم و قاعدتا برای بعضی از عزیزان که در مجلس هستند، بنده شرمنده هستم که در خدمت آن‌ها صحبت می‌کنم، و آن نکته این است که اینکه تفسیر قرآن به قرآن است و خود قرآن کفایت می‌کند، نه از باب اینکه بخواهند- نعوذ بالله- تحقیری نسبت به حدیث و عترت داشته باشند، هرگز؛ بلکه کمال اعتنا و احترام و تعظیم و تکریمشان

به عترت و حدیث از بینات است؛ بلکه بیان ایشان از این باب است که خود قرآن کفایت می‌کند و نیاز به غیر ندارد؛ و اینجا جای تأمل است و درست است که از بهترین تفسیرها این است که ما بتوانیم آیه ای را به کمک آیه ای توضیح بدهیم؛ یعنی به اصطلاح معمول موجبه جزئیه این مطلب بسیار بجاست که قسمتی از آیات توسط قسمت دیگر تشریح بشود؛ ولی اینکه به طور کلی در بخش معارف قرآنی نیاز [به بیان عترت و معصوم علیه السلام] نباشد، خیر؛ این مسأل‌های است که جای تأمل دارد؛ بلکه وقتی بررسی می‌کنیم، به خوبی احساس می‌کنیم که در ارتباط با این مسأله هم خود قرآن و هم حدیث متواتر و هم بررسی عقلی این حقیقت را می‌رساند که خیر؛ در ارتباط با معارف هم نیازمند به بیانات معصومین و عترت علیهم السلام هستیم؛ ایشان در یکی از مجلدات، شاید در جلد سوم حدود صفحه ۷۰ یا ۹۰ می‌فرمایند: حتی لا نحتاج الی بیان النبی. یعنی حتی به بیان خود پیغمبر هم احتیاج نیست و تعبیر حدودا این است که به عرض رسید. آن وقت عرض ما این است که خیر؛ در ارتباط با همین بخش هم نیاز هست، هم به حکم خود آنچه در قرآن کریم مطرح است که به طور کلی این نیاز را بیان کرده است؛ نه این که در بخش خاصی نیاز به عترت است؛ به طور کلی نیاز هست که شامل معارف هم می‌شود. مثلا در سوره قصص می‌فرماید: « بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»[1]. آیات شریفه قرآن آیات روشنی است؛ اما کجا روشن است؟ خیلی از این آیات که جای حرف است! خیلی از این آیات هست که خود ایشان دارند که الف (هزار) احتمال در این آیه هست؛ بعضی از موارد دارند: الوف احتمال در این آیه هست؛ یعنی احتمالاتی که هست اگر ضرب در هم بشود به الف می‌رسد؛ همین تعبیر الوف را در بعضی از آیات دارند و بالنتیجه احتمالات مختلف در معنای یک آیه هست؛ آن وقت این آیاتی که این قدر در معنا و محتوای آن اختلاف است، قرآن می‌فرماید: این‌ها همه روشن است؛ اما کجا؟ «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» در سینه آن‌ها که علم به آن‌ها دادیم. روشن است که آن وقت مشخص است که

در صدر آن‌ها که دارای این موقعیت هستند، ائمه معصومین علیهم السلام هستند، به اضافه اینکه روایات و اهمیت آن در جای خود محفوظ است و روایات معتبر و فراوانی داریم در ذیل همین آیه که « ایانا عنی خاصة»[2] که این موقعیت در ارتباط با معصومین است و بس؛ « بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم». آن آیه دیگر در سوره نحل است که می‌فرماید: « وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ»[3]. گاهی در قرآن «لتقرأ» است که آن شاهد عرض بنده نیست؛ گاهی« لتتلو» دارد که آن هم شاهد عرض بنده نیست؛ اما «لتبین للناس» تا پیامبر ما! تو برای مردم تبیین کنی؛ از آیاتی از این قبیل نتیجه می‌گیریم که این نیاز هست.

از نظر روایی هم آن روایت متواتر را می‌بینیم که همه نقل کرده‌اند از ابتدای بعثت، اواسط بعثت و اواخر بعثت، که پیامبر اکرم در اجتماعات کوچک و بزرگ فرموده‌اند: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابدا»[4]. تمسک به هر دو موجب هدایت است؛ نه اینکه تمسک به هر کدام مستقلا کفایت کند؛ بلکه تلازم از این حدیث شریف استفاده می‌شود؛ و از نظر بررسی خودمان می‌بینیم که خیلی از آیات هست که خود تفکر ما در فهم آن کفایت می‌کند؛ آیات محکماتی هست که تفکر ما برای آن کفایت می‌کند؛ خیلی از آیات این طور است که بعضی دیگر را تصدیق می‌کند ؛«یصدق بعضه بعضا»[5] که در حدیث دارد؛ یعنی از آیه ای می‌توانیم توضیحاتی در ارتباط با آیه دیگر بفهمیم؛ ولی بخشی از آیات هم هست که خیر؛ اگرچه ما با احتمالاتی- این نکته ظریفی است- شاید بتوانیم مشکل را در ارتباط با آیه ای که محتوای آن مشخص نیست حل بکنیم، ولی مراد پروردگار را با احتمالاتی که ما خودمان می‌دهیم نمی‌توانیم تعیین کنیم؛ اگر احتمالات متعدد شد، مراد پروردگار را کسی می‌تواند تعیین کند که با حضرت حق ارتباط خاصی دارد؛ اگر آن ارتباط خاص نباشد، تعیین مراد در ارتباط با موردی که احتمالات متعدد داده می‌شود، هیچ دلیل ندارد؛ کسی یک احتمال را می‌گیرد و دیگری یک احتمال دیگر را و بالنتیجه مراد آیه مشخص نیست؛ چه زمانی

یکی از موارد تأمل در المیزان این است که بر اساس تفسیر قرآن به قرآن است؛ البته قصص و احکام را استثناء کرده‌اند که خوب حساب دیگری دارد و آنجا تفصیلش- نه تفسیرش- نیاز به بیانات حدیثی دارد؛ اما در ارتباط با معارف بیانشان این است که اساس کار، تفسیر قرآن به قرآن است و قرآن نیاز به غیر خودش ندارد!

اینکه تفسیر قرآن به قرآن است و خود قرآن کفایت می‌کند، نه از باب اینکه بخواهند- نعوذ بالله- تحقیری نسبت به حدیث و عترت داشته باشند، هرگز؛ بلکه کمال اعتنا و احترام و تعظیم و تکریمشان به عترت و حدیث از بینات است؛ بلکه بیان ایشان از این باب است که خود قرآن کفایت می‌کند و نیاز به غیر ندارد؛ و اینجا جای تأمل است

می‌تواند مشخص باشد؟ وقتی که چنین سندی در کار باشد و بیان معصوم یکی از احتمالات را بیان کند؛ حالا مثال فراوان دارد و من نمی‌خواهم فرصت را بگیرم؛ حالا به یک مورد اشاره ای بکنیم: یک مورد همین آیه شریفه اول سوره فتح است: «إِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحاً مُبِینا لِیَغْفِرَ لَکَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ»[۶] خوب، این جا آیه شریفه مشخصا اعلام کرده که «لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر» با توجه به مسأله عصمت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یک چنین مطلبی هست؛ حالا ممکن است انسان احتمالاتی در مقام رفع این اشکال و جواب به این سوال مطرح کند؛ ولی این که کدام احتمال درست است و مطلب از چه قرار است، کسی نمی‌تواند جازما بگوید. و بالاخره نتیجه این می‌شود که آیه در یک وضعیت مجملی خواهد ماند و مشخص نیست که مراد چیست. بیان معصوم اگر باشد، از بین احتمالاتی که هست یکی را تعیین می‌کند و مطلب مشخص می‌شود که در همین مورد بیان شریفی از حضرت رضا علیه السلام هست که خودتان اگر خواستید مراجعه می‌کنید.

و نتیجه این شد که هم خود قرآن و هم حدیث متواتر و هم بررسی ما نسبت به آیات شریفه قرآن، ما را به اینجا می‌رساند که قرآن وعترت با هم تلازم دارند و این جور نیست که بتوان تفسیر قرآن به قرآن [به نحو کلی] کرد؛ البته ایشان سه استدلال در این مورد برای بیان خودشان آورده‌اند که مثلا قرآن نور است و نیاز به نور دیگری ندارد؛ این استدلال هم پاسخ نقضی دارد که حروف مقطعه هم قرآن است، اما مشخص است که معنایش روشن نیست؛ این که قرآن نور است، در حروف مقطعه هر پاسخی بدهید، این جا همان پاسخ را به شما می‌دهیم؛ خیلی فشرده عرض می‌کنم که جواب حلی آن هم این است که بله، این مجموعه قرآن نور است و راهنمایی می‌کند و لو به این صورت که خودش بیان می‌کند که «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم»؛ ارجاع داده به کسانی که تبیین کننده اند؛ «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس» خودش فرموده و حدیث متواتر هم فرموده و منافات ندارد با اینکه تمام قرآن در مجموع نور باشد؛ و نیز استدلال به این صورت شده که قرآن تحدی کرده است؛ ایشان می‌فرمایند: خوب معلوم می‌شود معنایش را می‌فهمیده‌اند که تحدی شده‌اند و به مبارزه طلبیده شده‌اند که بیایید اگر می‌توانید بمانند قرآن یا یک سوره قرآن بیاورید و امثال این تعابیر؛ خوب، معلوم می‌شود که می‌فهمیده‌اند و باید قرآن مفهوم باشد تا تحدی معنا پیدا کند؛ این استدلال نیز جوابش مشخص است که در ارتباط با مقداری که می‌فهمند تحدی شده؛ و الا بعد از ۱۴۰۰ سال هنوز اهل تخصص در آیات اختلاف دارند که معنای این آیه چه می‌شود و آن چه می‌شود؛ جای بحث و اختلاف است و مشخص نیست، تا چه رسد به آن‌ها که مورد تحدی قرار گرفته‌اند؛ بنابراین به همان نسبت که می‌فهمند و آگاه هستند، به همان نسبت تحدی شده که مثلش را بیاورید. و همچنین این استدلال که فرموده‌اند که اگر چنانچه نیاز به عترت و حدیث باشد دور لازم می‌آید؛ چه این که اگر قرآن نیاز به حدیث داشته باشد، از طرفی حدیث را هم که باید به قرآن عرضه بداریم؛ پس حدیث را باید عرضه بداریم به قرآن و قرآن را هم باید عرضه بداریم به حدیث، این می‌شود دور؛ پس نیازی به حدیث نیست. این هم ظاهرا پاسخش مشخص است که ما یُتوقف در دور باید یک چیز باشد، ولی این جا دو چیز است: قرآن در تبیینش نیاز به حدیث دارد و حدیث در صحتش نیاز دارد که مخالف قرآن نباشد؛ پس جهت نیاز دو چیز شد و وقتی دور است که جهت نیاز شیء واحد باشد؛ به هر حال بحث مفصلی دارد که من صرفا اشاره کردم. یک وقتی اگر دوستان تمایل داشته باشند که بیشتر صحبت بشود، من خودم در خدمت هستم.

در هر حال این تفسیر با توجه به این که تأملاتی در کنارش هست از همین قبیل که من یکی از آن را عرض کردم، اما از تفاسیری است که نشان دهنده شخصیت علمی و عظمت روحی و جهات نفسی ایشان است و آن کلمه ای که در آخر عرضم مطرح کنم و عرضم را جمع می‌کنم این است که بسیار بجاست که آن‌ها که در جهت تحقیق هستند حتما با توجه به حفظ شخصیت شخصیت‌های ارزنده ای مثل ایشان که به حقیقت از شخصیت‌های

مطرح در حوزه‌های علمیه و از جهات مختلف فوق العاده بودند، [تحقیقشان را دنبال کنند] یادم می‌آید اتفاقی افتاد که ایشان در محفلی تشریف داشتند و بنده هم مشغول صحبت بودم که ایشان رسیدند- خدا رحمتشان کند- این صحبت مال نزدیک ۴۰ سال قبل است، من هم بحثی را شروع کرده بودم و چون شروع کرده بودم دیگر نمی‌خواستم برگردم و الا شاید اگر ایشان را می‌دیدم، فکر می‌کردم شاید ادب بیشتر ایجاب کند که این بحث را مطرح نکنم؛ ولی خوب مطرح کرده بودم و بحثی از معاد بود. آن وقت‌ها یادم می‌آید که کمی اهل خطابه هم بودم؛ این تعبیرات از آن موقع یادم هست که درباره ایشان می‌گفتم: شخصیتی که وزنه علم، وزنه تقوی، وزنه فضیلت، وزنه معنویت... این‌ها را داشتم می‌گفتم که ایشان رسیدند و نشستند؛ گفتم چنین فرموده‌اند ولی ما یک تأملی در حرفشان داریم که دیگر در حضور خودشان گفته شد؛ که بعد یادم می‌آید یکی از فضلای قم آمد گفت: دیشب که آن مطلب را مطرح کردی، (آن مجلس هم مجلسی بود که پر بود از فضلا و علما و منزل یکی از آیات بود که ایشان چون رفت و آمد و دید و بازدید با علمای نجف و قم و تهران داشتند، آن وقت جمعیت به مناسبت حضور ایشان از نظر کم و کیف یک وضعیت فوق العاده ای پیدا کرده بود) من در مجلس حاضر بودم؛ آن قدر مؤدب و حساب شده مطرح کردی که هیچ اشکالی به شما ندارم، اما آمده ام که خود این مطلب را با هم بحث کنیم؛ گفتم: باشد.

به هر حال حفاظت بر این شخصیت‌ها لازم است. ولی حفظ عظمتشان که صد درصد لازم است منافاتی با این ندارد که در مقام علمی و بحث‌ها و تحقیقات علمی اگر چنانچه انسان حقی را بفهمد، آن حق را مؤدبانه و صحیح تبیین نکند؛ و این همیشه جای خودش را در حوزه‌های علمی داشته که الحق احق ان یتبع و نحن اتباع الدلیل نمیل حیث یمیل؛ و اصلا تکامل علمی به این است؛ و الا اگر هرچه استادی بگوید شاگردان بخواهند به همان بسنده کنند و بر همان توقف کنند که تکاملی حاصل نمی‌شود؛ اصلا قرار بر این است. در پایان عرضم داستان کوتاهی که می‌خواهم عرض بکنم این است که حتی از افراد کارهای غیرعادی و خارق العاده هم دیده می‌شود، ولی در عین حال در محیط‌های علمی، بحث علمی سر جای خودش محفوظ است؛ شخصیت آن‌ها هم محفوظ است؛ و اتفاقا بخشی از این داستان مربوط به خود مرحوم علامه طباطبایی هم هست که عرض خواهم کرد؛ یک شبی بوده که یکی از مشاهیر فعلی که از شخصیت‌های مشهور و به نام هستند، در جلسه ای دعوت بودند، بنده هم بودم و مرحوم آیت الله مروارید هم بودند؛ مرحوم آیت الله مروارید داستانی با یک واسطه که آن واسطه از معتمدین مشهد بودند از استادشان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نقل کردند؛ یک کار خارق العاده ای از مرحوم میرزا نقل کردند و آن این بوده که مرحوم میرزا به پسرشان گفتند که بیا طلبه بشو و از اهل علم بشو. او هم می‌گفته با این فقر و فلاکتی که شما دارید، و من در وضعیت داخلی خانه می‌بینم، آمادگی ندارم و می‌خواهم بروم کاسبی کنم. بعد ایشان گفته بودند: پسرم! پول می‌خواهی؟ زمستان بوده و کرسی بوده و یک سینی روی کرسی.- این را آقای مروارید با یک واسطه گفتند و من از ایشان شنیدم ـ گفتند: مرحوم میرزا اشاره کردند به سینی روی کرسی، دیدم سینی روی کرسی زرد و طلا شد! پسرشان خوشحال شد که مثل این که قرار است یک چیزی گیرش بیاید؛ بعد فرموده بودند: پسرم! اگر طلبه شدی خود آقا- یعنی آقا امام عصر علیه السلام- می‌توانند چه‌ها بکنند؛ این مال تو نیست! یک اشاره کرده بودند و سینی به حال اول خودش برگشته بود. آن آقایی که از مشاهیر است و در مجلس بودند، ایشان از مرحوم علامه طباطبایی به یک واسطه نقل کردند که آقایی بودند در قم که از مشاهیر اساتید سطح بودند و به خصوص موقعیت خاصی در لمعه داشتند؛ می‌فرمودند: ایشان نقل کردند که من به منزل مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه رفتم؛ روز عاشورایی بود و سنگی دستشان بود. گفتند: عاشوراست؛ همه چیز در باطن خون گریه می‌کند؛ این سنگ را شکاندند، یک قطره خون در آن بود؛ این را هم ایشان نقل کردند که یک کار خارق العاده بود؛ آن کار مرحوم میرزا هم همین طور.

درست است که از بهترین تفسیرها این است که ما بتوانیم آیه ای را به کمک آیه ای توضیح بدهیم؛ یعنی به اصطلاح معمول موجبه جزئیه این مطلب بسیار بجاست که قسمتی از آیات توسط قسمت دیگر تشریح بشود؛ ولی اینکه به طور کلی در بخش معارف قرآنی نیاز [به بیان عترت و معصوم علیه السلام] نباشد، خیر؛ این مسأله ای است که جای تأمل دارد؛ بلکه وقتی بررسی می‌کنیم، به خوبی احساس می‌کنیم که در ارتباط با این مسأله هم خود قرآن و هم حدیث متواتر و هم بررسی عقلی این حقیقت را می‌رساند که در ارتباط با معارف هم نیازمند به بیانات معصومین و عترت علیهم السلام هستیم؛

حفاظت بر شخصیت‌ها لازم است. ولی حفظ عظمتشان منافاتی با این ندارد که در مقام علمی و بحث‌ها و تحقیقات علمی اگر چنانچه انسان حقی را بفهمد، آن حق را مؤدبانه و صحیح تبیین نکند؛ و این همیشه جای خودش را در حوزه‌های علمی داشته که الحق احق ان یتبع و نحن اتباع الدلیل نمیل حیث یمیل.

بنده عرض کردم که شما دو بزرگوار از این آقایان با واسطه نقل کردید؛ من اینطور چیزی را بی واسطه نقل می‌کنم و آن این که ما پیش مرحوم شیخ مجتبی قزوینی اشارات بو علی سینا می‌خواندیم، ۴ یا ۵ نفر هم بیشتر نبودیم و بنده پشت گردنم یک غده ای زده بود، می‌رفتم و می‌آمدم. یک مرحوم دکتر علی شاملو بود که از دکترهای خوب آن وقت بود؛ این صحبت مال شاید نزدیک ۵۰سال قبل است؛ من ناراحت بودم و هی به پشت گردنم دست می‌زدم و درد می‌کرد. درس که تمام شد، ایشان به من فرمودند: بنشین کارت دارم. نشستم. فرمودند: چی شده هی پشت گردنت دست می‌کشی؟ گفتم: یک غده است که سه چهار روزی است که می‌روم دکتر و دوا و ناراحتم. گفتند: بیا جلو! رفتم جلو. یک اتاق کوچکی بود؛ انگشتشان را گذاشتند و گفتند: «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُون»[۷]؛ یک چیز دیگری هم گفتند که دیگر نفهمیدم. یک کسی می‌گفت: فوت استادی در همان چیز بود! بله؛ آن وقت باور بفرمایید از حیاط و اتاق- اتاق کوچکی بود در خانه شان- که آمدم بیرون مثل الآن که در خدمت شما هستم و هیچ غده ای نیست، از غده هیچ خبری نبود! به آن آقایان گفتم: شما این خارق عادت را با یک واسطه نقل کردید، من بی واسطه نقل کردم؛ ولی بدانید نه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی حجت خداست، نه مرحوم علامه طباطبایی حجت خداست و نه مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی حجت خداست! مائیم و عقلمان و مائیم و تعقل و اجتهاد در قرآن و عترت. این حجت بر ماست؛ و لو این شخصیت‌ها این قدر هم بزرگوار؛ ولی این‌ها حجت خدا نیستند؛ پس این که بگوییم چون فلان آقا فرموده است، چون فلان شخص مشهور فرموده است، نه؛ اگر کسی اهل تقلید است، مسأله ای نیست. اما اگر کسی قرار بر تحقیق دارد، آن وقت تحقیق باید با آن حالت اجتهاد و تعقل در مطلب بر اساس صحیح باشد، که البته با توجه به این که معتقد به کتاب و عترت هستیم، می‌گوییم: تعقل در وحی. به خاطر این که بعد از اینکه با تعقلمان به وحی رسیدیم- اگر کسی به وحی نرسیده باشد این حرف را نمی‌زند- می‌گوییم: تعقل در وحی ملاک است؛ و از این حدیث شریف حضرت صادق علیه السلام غافل نباشیم که بسیار تذکر مهمی است که فرموده اند: «ایاک ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه فی کل ما قال»[۸] بپرهیز از اینکه کسی را غیر از معصوم جای معصوم بگذاری و هرچه بگوید، بگویی درست است.

و حیفم آمد مطلبی که یادم آمد عرض نکنم؛ من یک مطلب را از این تفسیر خیلی استفاده کردم و البته از این تفسیر در مسائل مختلف بسیار استفاده کردم؛ همانطور که عرض کردم، یک وقتی این بحث رقّیت مطرح شد، بهترین استفاده ای که من کردم از تفسیر «المیزان» بود؛ در ارتباط با مسأله قصاص و مسأله ارث، بهترین استفاده ای که من از نوشته‌های دیگران کردم، باز تفسیر ایشان بود؛ در ارتباط با مسأله شفاعت، باز یادم می‌آید که خیلی سالها قبل بود که این بحث مطرح شد و من چند وقتی تهران بودم، جایی بحث شد و قرار بر تحقیق شد، باز بهترین استفاده ای که در بحث شفاعت کردم، یکی از همین تفسیر ایشان بود و دیگر از تفسیر فخر رازی بود به نسبتی، و دیگر از بیانات علامه مجلسی.

و آن استفاده ای که خیلی از آن کردم و بهره گرفتم، توجه دادن ایشان به یک مسأله بسیار مورد ابتلا بود و آن اینکه ایشان بعد از بیانات مفصلی می‌فرمایند: راه تحقیق حقایق سه راه است: یک راه، راه عرفان است و کشف و شهود، یک راه، راه تعقل است و فکر و فلسفه، که البته این را هم باید توجه داشت که فلسفه مساوی با عقل نیست؛ بسیاری از مسائل آن عقلی است، ولی بسیاری هم خیر؛ مساوی با تعقل نیست و بحث خودش را دارد؛ و سوم مسیر دینی؛ به تعبیر ایشان ظواهر دینی، مطالب دینی؛ بعد می‌فرمایند: این را بدانید که این سه راه آن قدر جدا از هم هستند که بزرگانی که خواسته‌اند این سه را با هم آشتی بدهند، جز این که آتش اختلاف شعله ورتر و ریشه اختلاف عریق‌تر بشود، خاصیتی ندارد! این سه تا همیشه در قبال هم هستند؛ تعبیر ایشان در این جا خیلی لطیف است و من از این بیانشان خیلی استفاده کردم که در جلد پنجم المیزان سوره مائده، از صفحه ۳۰۵ شروع می‌شود. ایشان بعد

از اینکه بسیاری از سؤالات و اشکالاتی که بر روش فکری [فلسفی] داشته‌اند مطرح کرده و جواب داده اند، یک دفعه مطلب را چرخانده‌اند و فرموده اند: «و بالجملة فهذه طرق ثلاثة فی البحث عن الحقائق و الکشف عنها» سه راه برای کشف حقایق و رسیدن به مطالب هست که جامعه اسلامی طی کرده: «الظواهر الدینیة» یکی همین ظواهری که در دین هست؛ نصوص و ظواهری که ایشان تعبیر به ظواهر کرده اند؛ «و طریق البحث العقلی» یکی هم بحث عقلی [فلسفی] و تفکر؛ سوم: «و طریق تصفیة النفس» که همان عرفان است؛ فلسفه، عرفان و دین؛ سه تا راه را رفته اند.« أخذ بکلّ منها طائفة من المسلمین، علی ما بین الطوائف الثلاث من التنازع و التدافع» مسلمانان هر کدام یکی از این راهها را رفته‌اند و این‌ها مثلشان مثل سه زاویه مثلث است؛ یکی از آن‌ها را تغییر بدهی، بقیه اش تغییر می‌کند؛ یعنی نمی‌شود این‌ها را تغییرش داد؛ تا اینکه بعد فرموده اند: «و لذلک رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم علی اختلاف مشاربهم أن یوفقوا بین الظواهر الدینیّة و العرفان کابن العربی و عبد الرزاق الکاشانی و ابن فهد و الشهید الثانی و الفیض الکاشانی»؛ حالا هر کدام از این‌ها فیلسوف بوده‌اند یا نه، بحث دارد؛ «و آخرون أن یوفقوا بین الفلسفة و العرفان کأبی نصر الفارابی و الشیخ السهروردی؛ و آخرون أن یوفقوا بین الظواهر الدینیة و الفلسفة کالقاضی سعید و غیره و آخرون أن یوفقوا بین الجمیع کابن سینا فی تفاسیره و کتبه و صدر المتألهین الشیرازی فی کتبه و رسائله و عدة ممن تأخر عنه و مع ذلک کله فالاختلاف العریق علی حاله لا تزید کثرة المساعی فی قطع أصله إلا شدة فی التعرق، و لا فی إخماد ناره إلا اشتعالا ألفیت کل تمیمة لا تنفع» هرچند هم بازوبند دعا به بازوی این جریان ببندی که بخواهد خوب بشود و بین این‌ها یک آشتی درست بشود و کار بین این‌ها به جایی برسد، همچنان چیزی نخواهد شد. بعد هم می‌گویند صاحب هر طریقه، دیگری را رد می‌کند؛ خوب، این یک مسأله ایست که ایشان با آن خبرویتشان آن را مطرح کرده اند.

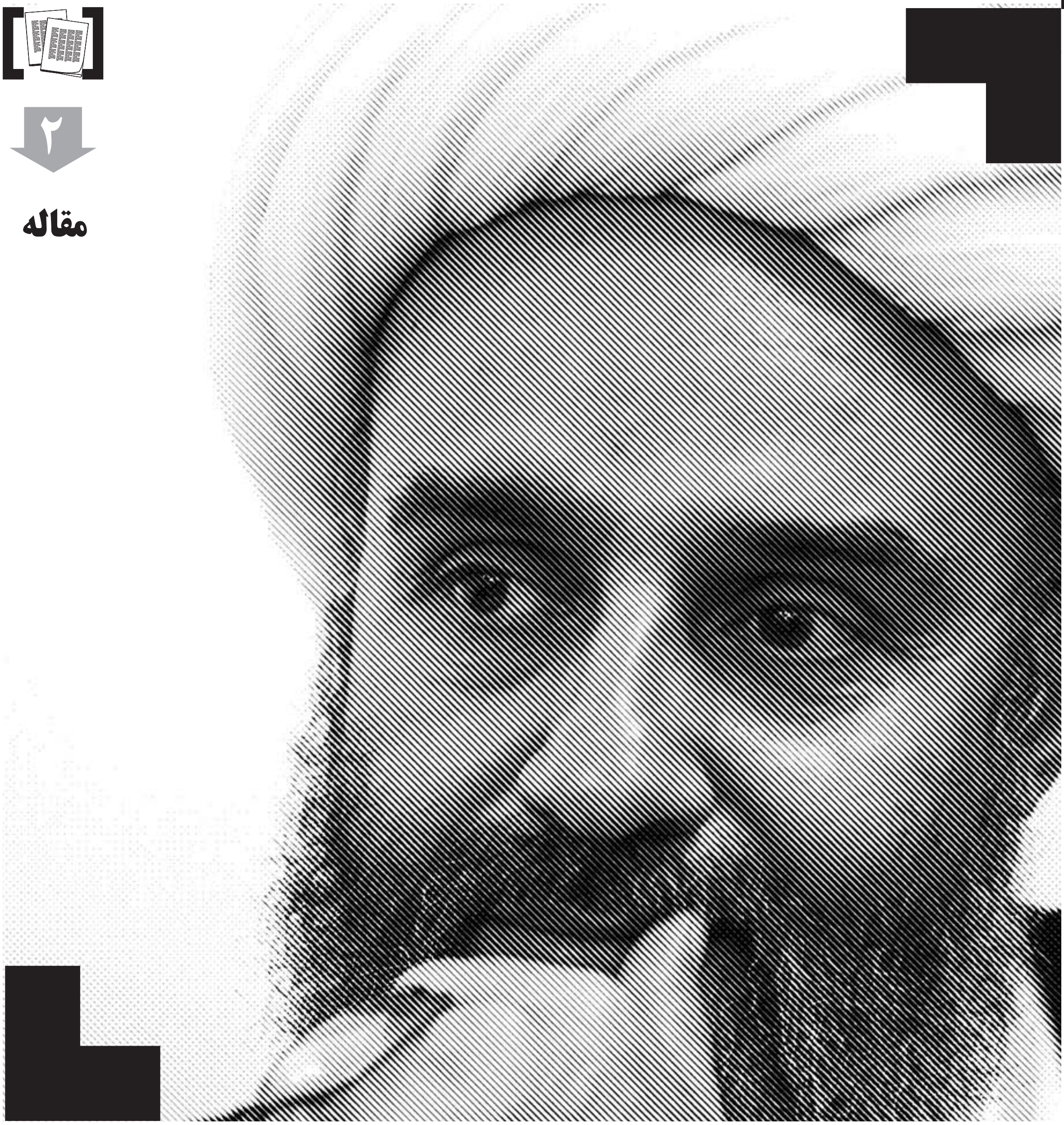
به هر حال امیدواریم که بتوانیم از آثارشان هرچه بیشتر با آن قید و شرطی که اشاره شد، استفاده کنیم و امیدواریم خداوند متعال درجاتشان را متعالی و از همین محفل هم فیض و بشارت و عنایت خاصی نثار روح همه شخصیت‌های علمی و ارزنده و آن‌ها که حق بر گردن ما دارند و ایشان بفرماید.

نه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی حجت خداست، نه مرحوم علامه طباطبایی حجت خداست و نه مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی حجت خداست! مائیم و عقلمان و مائیم و تعقل و اجتهاد در قرآن و عترت. این حجت بر ماست؛ و لو این شخصیت‌ها این قدر هم بزرگوار؛ ولی حجت خدا نیستند.

پی نوشت‌ها:

۱. عنکبوت/ ۴۹
۲. مستدرک الوسائل ج۱۷ ص۳۲۷
۳.نحل/۴۴
۴. وسائل الشیعه ج ۲۷ ص۳۳
۵. بحار الانوار ج ۲ ص۲۸۴
۶. فتح/ ۲
۷. زخرف/ ۷۹
۸. کافی ج ۲ ص ۲۹۸

۲
مقاله



جبر و اختیار از منظر فلسفه و عرفان و مکتب اهل بیت علیهم السلام

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی

اشاره

مختار بودن انسان در افعال و اعمال خود از اصول بدیهی اسلام و مکتب تشیع و مطابق با برهان روشن عقلی است اما با این وجود فلسفه و عرفان قائل به جبر در افعال انسان‌ها بوده و نام آن را توحید افعالی می‌گذارند. مقاله مشروح زیر پاسخی به این عقیده غلط فلسفی و عرفانی است.

اعتقاد به عدل الهی از اصول ضروری اسلام است که البته در مقام تفسیر و تبیین آن انحرافات بی‌شمار و بس خطیر، گردن‌گیر شمار فراوانی از اهل بحث شده است.

این بحث مبتنی بر اصول مهمی می‌باشد مانند:

اثبات حسن و قبح عقلی

اثبات علم و حکمت خداوند متعال

اثبات اختیار و حل مشکل جبر

که خطای در هر یک از آن‌ها موجب خطاهای غیر قابل چشم‌پوشی در نتایج خواهد بود ولی با این حال از شگفتی‌های باب معارف و عقاید این است که پایه‌گذاران مکاتب معرفت بشری پیوسته در حل شبهات باب جبر به نقطه روشنی نرسیده‌اند لذا بحث از عدل الهی بر اساس مبانی ایشان از حیث ثبوت منتفی و ممتنع می‌باشد. چنان که در مورد مسأله حسن و قبح هم باید دانست که با پذیرش قواعد فلسفی و عرفانی، در اثبات عدل الهی به بن‌بست خواهیم رسید و حتی دلیلی بر قبح و استحاله وقوعی تکلیف مالایطاق هم نخواهیم داشت.

جبر یا اختیار؟!

یکی از بدیهی‌ترین اموری که هر عاقلی به وجود آن اذعان داشته و آن را به روشنی در وجود خود می‌یابد مسأله مختار بودن انسان در اعمال و رفتار خویش، و تفاوت واضحی است که بین تکان دادن اختیاری دست با رعشه غیر اختیاری آن می‌یابد. با این حال گروهی، با روی برتافتن از منابع اصلی علم و عقل و برهان، در پیچ و خم برخی اصطلاحات[1] فریبا و در عین حال بی‌محتوا بلکه نادرست سرگردان شده و به انکار این اصل بدیهی و روشن پرداخته‌اند.

یکی از این اصطلاحات، مسأله «ضرورت علّی و معلولی» (یعنی پیدا شدن هر امر حادثی به دنبال علل و عواملی ضرورت بخش و غیر اختیاری) است که این قاعده یکی از اصول و قواعد مسلم فلسفه بشری است. ایشان پیدا شدن اختیار و اراده انسان را نیز ـ به عنوان یکی از اجزای علت تامه فعل اختیاری ـ مشمول همین قانون می‌دانند.

گرچه بسیاری از معتقدین به مسأله کلی و غیر قابل استثنا بودن مسأله «ضرورت علّی و معلولی»، خود را از معتقدین به اختیار می‌پندارند، اما بدیهی است با اعتقاد به چنین اصلی باید به طور قطعی و غیر قابل استثنا پذیرفت که هیچ فاعلی در فعل خویش دارای اختیار نبوده و تمامی امور و حتی معاصی و گناهان و قبایح به نحو ضرورت و خارج از اختیار تحقق می‌یابد.

فلسفه می‌گوید:

«الشیء ما لم یجب لم یوجد.»[2]

«همه چیز [حتی فعل و انتخاب انسان] به نحو ضرورت و وجوب تحقق می‌یابد.»

برخی فیلسوفان با وجود اعتقاد به این قاعده به گونه‌ای که آن را یک اصل مسلم عقلی و خدشه‌ناپذیر و غیر قابل استثنا می‌دانند باز هم سعی بر آن دارند که از اختیار خداوند و بندگان دفاع کنند که البته تلاش ایشان در این مورد پیوسته بی‌نتیجه و غیر مفید مانده است چه اینکه بدیهی است یا باید از کلیت قانون ضرورت علّی و معلولی دست برداشته و فعل فاعل مختار را اسیر مقدمات ضروری و ضرورت بخش پیش از خود ندانست، و یا اینکه باید برای همیشه از اثبات اختیار صرف‌نظر کرد.

تذکر ۱: لازم به ذکر است که فعل کسی که مثلا برای پرداخت بدهی خود مجبور می‌شود مثلا ملک خود را بفروشد تا بدهی خود را پرداخت کند از نظر کلامی و اعتقادی و فقهی داخل در اقسام فعل اختیاری است نه اینکه از اقسام فعل جبری و غیر اختیاری شمرده شده، یا چیز سومی بین فعل جبری و اختیاری باشد.

تذکر ۲: خداوند متعال بدون اختیار ما، ما را مختار آفریده است ولی این مسأله ربطی به

یکی از بدیهی‌ترین اموری که هر عاقلی به وجود آن اذعان داشته و آن را به روشنی در وجود خود می‌یابد مسأله مختار بودن انسان در اعمال و رفتار خویش، و تفاوت واضحی است که بین تکان دادن اختیاری دست با رعشه غیر اختیاری آن می‌یابد. با این حال گروهی، با روی برتافتن از منابع اصلی علم و عقل و برهان، در پیچ و خم برخی اصطلاحات فریبا و در عین حال بی‌محتوا بلکه نادرست سرگردان شده و به انکار این اصل بدیهی و روشن پرداخته‌اند.

گرچه بسیاری از معتقدین به کلی و غیر قابل استثنا بودن مسأله «ضرورت علّی و معلولی»، خود را از معتقدین به اختیار می‌پندارند، اما بدیهی است با اعتقاد به چنین اصلی باید به طور قطعی و غیر قابل استثنا پذیرفت که هیچ فاعلی در فعل خویش دارای اختیار نبوده و تمامی امور و حتی معاصی و گناهان و قبایح به نحو ضرورت و خارج از اختیار تحقق می یابد.

مسأله جبر و اختیار ندارد، بلکه محل بحث در مسأله جبر و اختیار این است که پس از اینکه خداوند متعال بدون اختیار ما، و به خواست خودش ما را دارای اختیار آفریده است آیا افعال و طاعات و معاصی خود را به اختیار خود انجام می‌دهیم (عقیده مخالفان جبر)، یا اینکه تمامی افعال حتی گناهانمان را به نحو جبر و ضرورت و بدون اختیار انجام می‌دهیم (نظریه جبریون و فلاسفه و عرفا).

تذکر ۳: برخی مدافعان فلسفه در دفاع از عقیده ایشان می‌گویند که «معنای جبر این است که وقتی ما فعلی را انجام می‌دهیم حتما و ضرورتا و لزوما و بدون تخلف باید آن فعل واقع شود»، در پاسخ ایشان باید گفت این مطلب خارج از بحث جبر و اختیار است، زیرا معلوم است که وقتی ما فعلی را انجام می‌دهیم حتما باید آن فعل واقع شود، اما معتقدین به اختیار می‌گویند که اصل فعل و ترک به اختیار ماست در حالی که سخن فلاسفه و جبریون این است که اصل فعل و ترک و اراده هم به اختیار ما نیست و هر فعل و طاعت و معصیتی به نحو جبری و ضروری و حتمی و غیر اختیاری از ما صادر می‌شود.

و البته همانطور که گفته شد تمامی کسانی که پنداشته‌اند ضرورت علّی و معلولی قانونی کلی و غیر قابل استثنا است و فاعلیت انسان نیز نتیجه ضرورت‌های عوامل پیش از خود می‌باشد ناگزیر از التزام به جبر خواهند بود و لو اینکه خود از مدعیان اختیار و مدافعان لفظی آن باشند چنانکه می‌گویند:

«لا شیء فی سلسلة الوجود الامکانی إلا و هو واجب موجب بالغیر، والعلل تنتهی إلی الواجب بالذات وهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها.» [۳]

«تمامی موجودات سلسله امکان، واجب و موجب بالغیر و بدون اختیار بوده، و تمامی علل به واجب بالذات برمی‌گردند که او خود سبب ایجاب و اضطرار آن‌ها و معلولاتشان می‌باشد.»

«إذا تم العلم بکون الفعل خیرا أعقب ذلک شوقا من الفاعل إلی الفعل، فالخیر محبوب مطلقا مشتاقا إلیه إذا فقد و هذا الشوق کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق قطعا وأعقب ذلک الارادة ـ وهی کیفیة نفسانیة غیر العلم السابق وغیر الشوق قطعا ـ و بتحققها یتحقق الفعل الذی هو تحریک العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثة فیها.» [۴]

«وقتی که علم به خیر بودن فعل تمام شد، شوق فاعل به سوی آن را به دنبال خواهد داشت، چرا که خیر مطلقا محبوب بوده و چنانچه موجود نباشد شوق به سوی آن حاصل می‌شود. به دنبال آن، اراده که کیفیتی نفسانی، و قطعا چیزی غیر از علم سابق و شوق می‌باشد پدید آمده و به تحقق آن، فعل که همان تحریک عضلات به واسطه قوه عامله است محقق می‌گردد.»

آری، فلسفه به طور کلی معنای حقیقی «اختیار» را در عالم نپذیرفته، هر فاعلیتی را بر اساس ضرورت علّی و معلولی تفسیر می‌کند، و هر فعلی را ـ با واسطه و یا بدون واسطه ـ به ساحت قدس و جلال خداوند متعال نسبت می‌دهد، چنانکه در کتاب «نهایة الحکمة» آمده است:

«ما من شیء ممکن موجود سوی الواجب بالذات حتی الافعال الاختیاریه، إلا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط.» [۵]

«غیر از واجب بالذات، همه ممکنات حتی افعال اختیاری، فعل خداوند است که بدون واسطه یا با واسطه از آن او می‌باشد.»

و نیز:

«قد عرفت أن الفاعلیة طولیة وللفعل انتساب إلی الواجب بالفعل بمعنی الایجاد وإلی الانسان المختار بمعنی قیام العرض بموضوعه.» [۶]

«قبلا دانستی که فاعلیت طولی بوده و فعل دارای انتسابی فعلی به معنای ایجاد به خداوند است، و دارای انتسابی به معنای قیام عرض به موضوعش نسبت به انسان مختار می‌باشد.»

و در کتاب «آموزش فلسفه» چنین آمده است:

«فلاسفه پیشین، استناد پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال به عنوان علت العلل، اثبات می‌کرده‌اند.»

«با توجه به تعلقی بودن وجود معلول، توحید افعالی تبیین روشن‌تر و صحیح‌تری

می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خداوند متعال خواهند بود که افاضه وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست.»[۷]

و در کتاب «علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة» در این باره چنین آمده است:

«الجبر العلّی ـ الناطق به قاعدة «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هو الوجوب السابق علی تحقق أی شیء لا یکون وجوده عین ذاته.»[۸]

«حتمیت و جبر علّی ـ که قاعده «هیچ چیزی تا قطعی و حتمی نشود وجود پیدا نمی‌کند» بیان می‌دارد، همان حتمیت و قطعیتی است که بر تحقق هر چیزی که وجودش عین ذاتش نباشد پیشی و سبقت دارد.»

و نیز:

«إن الانسان المتفکر المختار مبدء قریب للفعل الوجودی، ثم المبادی العالیة المنتهی إلی مبدء المبادی علل وسطیة منتهیة إلی مسبب الاسباب لصدور ذلک الفعل الوجودی،... إلا أنها تکون اسبابا له بطریق مبادیه ـ التی منها تروی الانسان وإرادته و انتخابه لاحد طرفی الممکن ـ وهذا هو المنزلة الوسطی بین منزلتی الافراط والتفریط علی مسلک الفلسفة المتعالیة.»[۹]

«انسان متفکر مختار، مبدء نزدیک فعل وجودی است، بعد از آن مبادی بالاتری وجود دارند که علت‌های وسط بوده و به سبب تمامی اسباب برای صدور آن فعل وجودی منتهی می‌شوند، ـ که البته آن علت‌های وسطی به عنوان مقدمه‌هایی هستند که از جمله آن مقدمات می‌باشد اندیشه انسان و اراده و انتخاب او یکی از دو طرفی را که وجود آن امکان دارد ـ و این همان منزلت وسط بین دو طرف افراط و تفریط بر اساس مسلک فلسفه متعالیه می‌باشد.»

سخن فوق گرچه در لفظ از اختیار انسان سخن می‌راند ولی حقیقت این است که در صورتی که بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد: تا چیزی ضرورت و وجوب پیدا نکند تحقق نمی‌یابد» هر چیزی باید علت ضرورت دهنده داشته باشد، پس فعل انسان، و حتی اندیشه و اراده و انتخاب و فعل و ترک و گناه و معصیت او نیز باید به طور ضرورت و وجوب از او صادر شود، و در این صورت نه اختیار معنایی دارد، و نه تفکر انسانی ربطی به اختیار او دارد، و نه جایی برای انتخاب انسان باقی می‌ماند، و نه فعل ممکنی وجود دارد که بخواهد اختیار و انتخاب به آن تعلق بگیرد.

فلسفه می‌گوید:

«الحرکة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرکة ضرورة عند انجزام المشیة، والمشیة تحدث ضرورة فی القلب عقیب الداعی، فهذه ضروریات یترتب بعضها علی بعض ولیس لنا أن ندفع وجود شیء منها عند تحقق سابقه، فلیس یمکن لنا أن ندفع المشیة عند تحقق الداعی للفعل ولا انصراف القدرة إلی المقدور بعدها، فنحن مضطرون فی الجمیع.»[۱۰]

«حرکت، لازمه ضروری قدرت است. و قدرت، پس از جزمی شدن مشیت ضرورتا به کار می‌افتد. و مشیت، به طور جبری به دنبال داعی در قلب پدید می‌آید. پس این‌ها همه ضرورت‌هایی‌اند که برخی بر برخی دیگر مترتبند و ما بر دفع هیچ‌کدام از آن‌ها پس از تحقق مرحله سابقش قدرت نداریم. پس برای ما امکان ندارد که با وجود تحقق داعی به انجام فعل، مشیت را دفع کنیم. یا اینکه بعد از تحقق مشیت قدرت را از مقدور باز داریم. پس ما در تمامی این احوال مضطر و بدون اختیار می‌باشیم.»

سپس فیض کاشانی به اشعار حافظ ـ که کاشف از جبری بودن او نیز هست ـ اشاره کرده و می‌گوید:

«بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم
که من دل شده این ره نه به خود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم اگر گل چمن‌آرایی هست
که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم»

در کتاب «الهی نامه» نیز آمده است:

«جز این نمی‌شد، با که درآویزیم.»[۱۱]

و نیز:

«شکرت که اقتضای عین ثابت حسن، اغتذای از مأدبه محمد و آل محمد است.»[۱۲]

و نیز:

«با همه شیرین زبانی و شیرین کاریم نمی‌دانم چه کاره‌ام.»[۱۳]

فلسفه به طور کلی معنای حقیقی «اختیار» را در عالم نپذیرفته، هر فاعلیتی را بر اساس ضرورت علّی و معلولی تفسیر می‌کند، و هر فعلی را ـ با واسطه و یا بدون واسطه ـ به ساحت قدس و جلال خداوند متعال نسبت می‌دهد، چنانکه در کتاب «نهایة الحکمة» آمده است:

«ما من شیء ممکن موجود سوی الواجب بالذات حتی الافعال الاختیاریه، إلا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط.» (غیر از واجب بالذات، همه ممکنات حتی افعال اختیاری، فعل خداوند است که بدون واسطه یا با واسطه از آن او می باشد.)

عرفان و جبر

در این زمینه عرفان پا را فراتر گذاشته و می‌گوید: «جز ذات خداوند هیچ موجود دیگری وجود ندارد که سخن از جبر و اختیار آن در میان آید».

شبستری می‌گوید:

«کدامین اختیار ای مرد جاهل
کسی را کاو بود بالذات باطل
چون بود توست یکسر جمله نابود
نگویی اختیارت از کجا بود
کسی کاو را وجود از خود نباشد
به ذات خویش نیک و بد نباشد
مؤثر حق شناس اندر همه جای
ز حد خویشتن بیرون منه پای
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت
همین نادان احمق ما و من گفت
مقدر گشته پیش از جان و از تن
برای هر یکی کاری معین
جناب کبریایی لاابالی است
منزه از قیاسات خیالی است
چه بود اندر ازل ای مرد نا اهل
که این یک شد محمد و آن ابوجهل
کرامت آدمی را ز اضطرار است
نه آن کاو را نصیبی ز اختیار است»[۱۴]

در کتاب «رسائل توحیدی» آمده است:

«در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد.»[۱۵]

و در کتاب «خیر الاثر در رد جبر و قدر» آمده است:

«فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جز وی نیست.»[۱۶]

مذهب عرفان می‌گوید:

«موجودات همچون صورت‌هایی در آیینه، هیچ حقیقتی ندارند، تنها نشان‌دهنده ذات خداوندند و هرگز وجود حقیقی ندارند.»

در کتاب «علی بن موسی علیه السلام والفلسفة الالهیة» آمده است:

«إن استحالة التفویض علی مشرب التوحید الافعالی أظهر، لوضوح امتناع تفویض الامر الخارجی إلی صورة مرآتیة ـ لا حقیقة لها عدا حکایة ذی الصورة ـ کما أن امتناع الجبر علی هذا المشرب أیضا أبین ـ لان الاکراه إنما یتصور فیما یکون هناک شیء موجود له اقتضاء وإرادة ـ وأما الصورة المرآتیة ـ التی لا واقعیة لها عدا الارائة والحکایة ـ فلا مجال لفرض إکراهها وجبرها. کما أنها لا مجال أیضا لتفسیر المنزلة بین المنزلتین علی منهج الحکماء من توجیه العلة القریبة والمتوسطة و البعیدة، إذ لا علیة للصورة المرآتیة اصلا حتی یبحث عن کونها قریبة أو لا.»[۱۷]

«محال بودن تفویض بر اساس مشرب توحید افعالی روشن‌تر است، زیرا امتناع تفویض امر خارجی به صورت آئینه‌ای ـ که هیچ وجود واقعی‌ای جز نمایاندن ندارد ـ

عرفان پا را فراتر گذاشته و می‌گوید: «جز ذات خداوند هیچ موجود دیگری وجود ندارد که سخن از جبر و اختیار آن در میان آید».
شبستری می‌گوید:
**«کدامین اختیارای مرد جاهل
کسی را کاو بود بالذات باطل
چون بود توست یکسر جمله نابود
نگویی اختیارت از کجا بود
کسی کاو را وجود از خود نباشد
به ذات خویش نیک و بد نباشد
مؤثر حق شناس اندر همه جای
ز حد خویشتن بیرون منه پای
هرآن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت
همین نادان احمق ما و من گفت
مقدر گشته پیش از جان و از تن
برای هر یکی کاری معین
جناب کبریایی لاابالی است
منزه از قیاسات خیالی است
چه بود اندر ازل‌ای مرد نااهل
که این یک شد محمد و آن ابوجهل
کرامت آدمی را ز اضطرار است
نه آن کاو را نصیبی ز اختیار است»**

روشن و آشکار است، پس جایی برای فرض اکراه و اجبار آن صورت آئینه‌ای در میان نمی‌ماند. همانطور که بر روش فلاسفه ـ که علت نزدیک و متوسط و دور را می‌پذیرند ـ نیز مجالی برای تفسیر امر بین امرین باقی نمی‌ماند، زیرا صورت آئینه‌ای اصلا علیت ندارد که بخواهد از نزدیک یا دور بودن آن علیت بحث شود.»

و در ادامه چنین آمده است:

«إنه علی المشرب الرابع ـوهو التوحید الافعالی المبحوث عنه فی العرفان النظری، المشهود فی العرفان العملی لا وجود له [الانسان وغیره من الممکنات] إلا مجازا بحیث یکون إسناد الوجود إلیه إسنادا إلی غیر ما هو لهـ نظیر إسناد الجریان إلی المیزاب فی قول من یقول: «جری المیزاب» ـ لان الموجود الامکانی علی هذا المشرب صورة مرآتیة لا وجود لها فی الخارج...، فحینئذ یصیر معنی نفی الجبر والتفویض عن تلک الصورة، وإثبات المنزلة الوسطی بین طرفی الافراط والتفریط، من باب... المجاز فی الاسناد... لان القول بأن تلک الصورة الحاکیة التی لا وجود لها فی الخارج ـ لیست مجبورة ولا مفوضا إلیها، قضیة سالبة بانتفاء موضوعها... الانسان وأی موجود آخر درجة من درجات فاعلیته سبحانه، إذ لا فاعل إلا من هو رب العالمین.»[18]

«بنابر مشرب توحید افعالی که در عرفان نظری مورد بحث است و در عرفان عملی به شهود می‌آید، اصلا برای آن [انسان و بقیه مخلوقات] وجودی در کار نیست مگر مجازا به گونه‌ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت برای خود انسان نیست، همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: «ناودان جاری شد» در حقیقت، جاری‌شدن در مورد خود ناودان واقع نشده است ـ زیرا موجود امکانی بر اساس مشرب عرفان عملی تنها صورتی آیینه‌ای است که در خارج اصلا وجود ندارد. بنابراین، معنای نفی جبر و تفویض از آن صورت، و اثبات منزلت سوم بین افراط و تفریط برای آن، از باب مجاز در اسناد است، زیرا سخن از جبر یا اختیار آن صورتی که تنها نمایان‌گر غیر است ـ و خود آن را اصلا در خارج وجودی نیست ـ قضیه سالبه‌ای است که اصلا موضوع ندارد... انسان و تمامی موجودات دیگر، درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحانه می‌باشند، زیرا هیچ فاعلی جز پروردگار عالمیان وجود ندارد.»

اشکال: در مورد کلمات مزبور می‌گوییم:

۱ . همان‌طور که بنابر مشرب توحید افعالی عارفان، موضوع جبر و تفویض منتفی می‌شود، مسأله اختیار بندگان و امر بین الامرین هم منتفی شده و جایی برای اثبات اختیار و امر بین الامرین باقی نمی‌ماند.

۲ . تشبیه انسان به صورت آیینه‌ای درست نبوده، و مناقض با مسلک خودِ اهل عرفان و وحدت وجودیان می‌باشد، چه اینکه صورت آیینه‌ای در عین اینکه حکایت از صاحب صورت می‌کند ولی خودش وجود مستقل از صاحب صورت دارد در حالی که اهل عرفان برای انسان و سایر مخلوقات به هیچ‌گونه وجودی جدا از وجود خداوند متعال اعتقاد ندارند، بنابراین، آوردن این مثال به جای اینکه اذهان را به فهم منظور ایشان نزدیک کند، آن‌ها را از فهم آن دورتر می‌سازد.

تفاوت قانون «کلی بودن ضرورت علّی و معلولی» با «قانون کلی بودن علت و معلول»

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می‌آید:

الف) کلیت قانون علت و معلول، یعنی اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست.

ب) کلیت قانون ضرورت علّی و معلولی، یعنی اینکه هر معلولی نتیجه ضروری علت خود می‌باشد و تمامی علل حتی اراده خدا و گناهان و معاصی خلق به نحو ضروری و غیر اختیاری حاصل شده و در نتیجه هیچ‌گونه فعل اختیاری واقعی وجود ندارد. فلسفه و عرفان هر دو قانون را کلی و غیر قابل استثناء می‌داند لذا وجود هر گونه اراده و فعل اختیاری را انکار کرده و یا آن را به معانی نادرستی همچون علم، رضا، عنایت و ابتهاج تأویل می‌کند و می‌گوید:

«اگر بنا شود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال به آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست

آیت الله جوادی آملی: بنابر مشرب توحید افعالی اصلا برای آن [انسان و بقیه مخلوقات] وجودی در کار نیست مگر مجازا به گونه‌ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت برای خود انسان نیست، همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: «ناودان جاری شد» در حقیقت، جاری‌شدن در مورد خود ناودان واقع نشده است زیرا موجود امکانی بر اساس مشرب عرفان عملی تنها صورتی آیینه‌ای است که در خارج اصلا وجود ندارد. بنابراین، معنای نفی جبر و تفویض از آن صورت، و اثبات منزلت سوم بین افراط و تفریط برای آن، از باب مجاز در اسناد است، زیرا سخن از جبر یا اختیار آن صورتی که تنها نمایان‌گر غیر است ـ و خود آن را اصلا در خارج وجودی نیست ـ قضیه سالبه‌ای است که اصلا موضوع ندارد... انسان و تمامی موجودات دیگر، درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحانه می‌باشند، زیرا هیچ فاعلی جز پروردگار عالمیان وجود ندارد.»

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می‌آید:
الف) کلیت قانون علت و معلول، یعنی اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست.
ب) کلیت قانون ضرورت علّی و معلولی، یعنی اینکه هر معلولی نتیجه ضروری علت خود می‌باشد و تمامی علل حتی اراده خدا و گناهان و معاصی خلق به نحو ضروری و غیر اختیاری حاصل شده و در نتیجه هیچ‌گونه فعل اختیاری واقعی وجود ندارد. فلسفه و عرفان هر دو قانون را کلی و غیر قابل استثناء می‌داند لذا وجود هر گونه اراده و فعل اختیاری را انکار کرده و یا آن را به معانی نادرستی همچون علم، رضا، عنایت و ابتهاج تأویل می‌کند و می‌گوید:
«اگر بنا شود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال به آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست تصادف بسپاریم.»
در حالی که مکتب وحی و برهان، تنها قانون اولی را کلی می‌داند و معتقد است که هر معلولی باید علتی داشته باشد و این قانون هرگز قابل استثنا نیست. اما قانون دوم کلی نبوده، و برای خداوند و هر فاعلِ مختار دیگری فعل و ترک کاملاً مساوی بوده و هیچ‌گونه ضرورت و جبری در کار نیست.

تصادف بسپاریم.»[۱۹]

در حالی که مکتب وحی و برهان، تنها قانون اولی را کلی می‌داند و معتقد است که هر معلولی باید علتی داشته باشد و این قانون هرگز قابل استثنا نیست. اما قانون دوم کلی نبوده، و برای خداوند و هر فاعلِ مختار دیگری فعل و ترک کاملاً مساوی بوده و هیچ‌گونه ضرورت و جبری در کار نیست.

بنابر این بدون اینکه کلی بودن قانون علت و معلول تخصیص بخورد یا چنانکه اهل فلسفه می‌پندارند تصادف و اتفاق پیش آید افعال اختیاری واقعا علت دارند اما علیت و فاعلیت فاعل مختار به نحو جبری نبوده و فعل اختیاری به اختیار فاعل مختار از او صادر می‌شود.

توضیح اینکه در هر فعلی که فاعل مختار انجام می‌دهد دو معلول وجود دارد که باید از علت آن‌ها جستجو کرد:

۱ . نفس فاعلیت فاعل مختار مانند شکستن شیشه، یا نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز، که ترک آن‌ها هم کاملا به اختیار اوست و هیچ گونه علت ضرورت بخشی بر آن‌ها حاکم نیست.

۲ . تحقق فعل فاعل مختار به شرط فاعلیت او مانند شکسته شدن شیشه، یا نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز که معلول و نتیجه فاعلیت اوست، و علت ضرورت دهنده آن همان فاعلیت فاعل مختار می‌باشد.

در این مطلب که اثر فاعلیت فاعل مختار (مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز) به نحو ایجاب و ضرورت در پی فاعلیت او (مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز) صورت می‌پذیرد، هیچ گونه شکی نیست بلکه سؤال اصلی این است که آیا نفس فاعلیت فاعل مختار نیز خود معلول علتی ضرورت بخش ـ مانند عوامل وراثتی و محیطی و تربیتی و... می‌باشد یا نه بلکه نفس فاعل مختار به گونه‌ای است که بدون تبعیت از هر گونه ضرورتی یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب می‌کند و هرگز مقدماتی درونی و بیرونی به نحو ایجاب و ضرورت دست او را به حرکت و نوشتن و خوردن و انجام دادن وادار نمی‌نماید.

انتخاب شق اول (صدور فعل در اثر عوامل درونی و بیرونی ضرورت بخش) همان عقیده به جبر و نفی اختیار است، و پذیرفتن شق دوم عینا همانِ عقیده اختیار و استثنای در قانون ضرورت علّی و معلولی در خصوص افعال فاعل مختار می‌باشد.

بنابر این روشن است که تاکید برخی مدافعان فلسفه بر ضرورت داشتن تحقق فعل در پی وجود علت خود که همان فاعلیت نفس می‌باشد مانند ضرورت نوشته شدن نامه در پی نوشتن آن، نه منکری دارد و نه ربطی به بحث جبر و اختیار. کما اینکه ادعای استثنا ناپذیری ضرورت علّی و معلولی در همه جا ـ حتی در مرحله فاعل یا تارک شدن نفس و اعمال قدرت آن ـ که اعتقاد اهل فلسفه است عین عقیده جبر است و بس، و در پاسخ ایشان باید گفت آن قانونی که کلیت دارد و استثنا نمی‌پذیرد قانون علیت است نه ضرورت علّی و معلولی چه اینکه بین علل از حیث دخول در این دو قانون عموم و خصوص مطلق می‌باشد به گونه‌ای که هر علت اختیاری از افراد قانون کلی علت و معلول هست اما هر علتی علت اختیاری نیست بلکه در افعال اختیاری، فاعلیت واقعا از آنِ نفس فاعل مختار می‌باشد اما نه به نحو ایجاب و ضرورت و چنانکه گفته شد اصولا بحث جبر و اختیار این نیست که آیا آثار فاعلیت انسان به نحو ضرورت و وجوب حاصل می‌شود یا نه، بلکه در این باره است که آیا نفس فعل و ترک انسان، نتیجه و معلول ضروری و وجوبی مقدمات و علل قبل از آن است یا خیر.

کلی بودن قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در نظر فلسفه نسبت به همه چیز حتی نسبت به تمام افعال اختیاری انسان و باری تعالی

بسیاری از مدافعان و مدرسان و مؤلفان فلسفه خیال می‌کنند که قاعده فوق مخصوص علل و عوامل جبری و غیر اختیاری طبیعی است نه افعال اختیاری انسان و خداوند، در حالی که این مطلب

ادعایی دور از اقعیت و مخالف با اصول مسلم فلسفه و تصریحات فلاسفه بوده و چنین استثنایی در فلسفه اصلا امکان پذیر نیست. چنان‌که می‌گویند:

«ممکنات تا به سر حد وجوب نرسند موجود نمی‌شوند... هر یک از افعال ارادی نیز تا مقدمات و شرائط لازم آن فراهم نشود حاصل نخواهد شد و معنی وجوب سابق نیز همین است. این معنی را حکماء با عبارت «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیان کرده‌اند و بدیهی است که بعد از وجود، واجب بالغیر خواهد بود و معنی وجوب لاحق نیز همین است چنانکه گویند: «کل ممکن محفوف بالوجوبین» که وجوب سابق و لاحق باشد و مراد از این که گویند «کل ممکن محفوف بالوجودین و العدمین.»[۲۰]

«صدرا گوید: ... معنی قادر این نیست که به طور مطلق «یصح منه صدور کل ما یشاء»... ابن سینا گوید: ... مختار در حکم مضطّر است توضیح این که... فقط ما می‌دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می‌دهیم لکن اگر خوب بنگریم در می‌یابیم که حکم به اختیار و همین‌طور طرف دیگر آن اجبار بس دشوار است... ملا صدرا می‌گوید... اراده خداوند مانند ذات او واجب الوجود است چون عین ذات او است... اراده، ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست... پس اراده او و رضایت او و علم او است به فیضان اشیاء از او... و اراده به این معنا کاملا با تفسیری که از اراده کرده‌اند به صحت فعل و ترک، منافات دارد. و اراده در آدمیان... موقعی که رجحان پدید آمد و به سرحدّ وجوب رسید الزاما واقع می‌شود و یا وقوع آن ممتنع می‌شود و در این مرحله فرقی بین فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست... فعل و صنع علت در معلول ایجاب است لا غیر، زیرا گفته‌اند و ثابت شده است که «الشئ ما لم یجب لم یوجد» و مادام که شیء بر حال امکان است، فرض وقوع و لا وقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سر حدّ وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد.»[۲۱]

«قد دریت انّ الوجوب منتهی سلسلة الامکانات، وان الممکن ما لم یجب لم یوجد، فالعلّة ما لم یجب صدور المعلول عنها لم یوجد المعلول، فکل علّة واجب العلیّة، وکل معلول واجب المعلولیّة، فلا یجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفکاکهما فی الوجود.»[۲۲]

«ما البرهان علی أن الخلق من لوازم واجب الوجود بذاته؟... إن الخلق معلول، وقد بیّنا أن المعلول ما لم یجب لم یوجد، فإما أن یتعلّق وجوده بالواجب الوجود، أو یتسلسل.»[۲۳]

«أنباذقلس الحکیم... هو معترف بأن ما لم یجب لم یوجد.»[۲۴]

«الحق تعالی ـ موجب ـ بکسر الجیم ـ أی فاعل یجب فعله بقدرته واختیاره وهذا علی مذهب الحکیم حیث یقول الشیء ما لم یجب لم یوجد.»[۲۵]

«کل محمول حصل لموضوع، فإنّ ذلک الحصول یجب أن یکون مسبوقا بالضرورة. فإنّه ثبت فی الحکمة: أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد.»[۲۶]

«والاختیار حادث بعد ما لم یکن فله علة وحدوثه عنه بلزوم... فیکون اذن الأشیاء الممکنة ما لم یجب لم یوجد وانما یجب لا بذاتها بل بالقیاس الی علله.»[۲۷]

نیز رجوع شود به:

نهایة الحکمة، مرحله رابعة، فصل خامس، «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

و مرحله ثامنة، فصل ثالث، فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

و مرحله ثانی عشر، فصل ثانی عشر، و فصل رابع عشر، که تصریحا هر دو قاعده را هم در خدا و هم در افعال اختیاری جاری می‌داند و دفاع‌های نادرست می‌کند.

و همینطور الهیات آیت الله سبحانی، ج۱/ ص۶۰۰، و المیزان ج۱۳/ص۷۲.

جبر و برهان!

برخی کسانی که ضرورت علّی و معلولی را به عنوان یک قانون کلی پذیرفته‌اند و در نتیجه ملتزم به جبر نیز گشته‌اند منتهای عذرشان این بوده است که پنداشته‌اند مقتضای برهان جز آن نبوده و از مقتضای برهان نمی‌توان دست برداشت. چنانکه می‌گویند:

«وهذا الوجوب الغیری منتة إلی الواجب بالذات، فهو العلة الاولی للفعل والعلة الاولی علت للمعلول الاخیر، لان علة الشی علة لذلک

بسیاری از مدافعان فلسفه خیال می‌کنند که قاعده ضرورت علی و معلولی مخصوص علل و عوامل جبری و غیر اختیاری طبیعی است نه افعال اختیاری انسان و خداوند، در حالی که این مطلب ادعایی مخالف با اصول مسلم فلسفه و تصریحات فلاسفه بوده و چنین استثنایی در فلسفه اصلا امکان پذیر نیست.

برخی فیلسوفان به «لزوم تسلسل در صورت اختیاری بودن افعال» نیز استدلال کرده، و همه اراده‌ها و افعال را به نحو ضرورت به علهٔ العلل استناد داده‌اند؛ این استدلال نیز صحیح نیست، زیرا گر چه تحقق یافتن افعال موجود مختار، بر اساس فاعلیت و اعمال قدرت اوست، اما اعمال قدرت و فاعلیت او به نفس اختیار و تساوی فعل و ترک نسبت به قدرت او می‌باشد، و اعمال قدرت او بر اعمال قدرت دیگری توقف ندارد که تسلسل لازم بیاید، و اصولا معنای اختیار جز همین مطلب چیز دیگری نیست.

الشیء. فهذه أصول ثابتة مبينة فى الابحاث السابقة.»[۲۸]

«و این وجوب غیری، بازگشتش به واجب بالذات است، پس او خود علت اولی فعل بوده؛ و علت اولی، علت معلول اخیر نیز می‌باشد. زیرا علت علت شیء، علت خود شیء نیز می‌باشد. و این‌ها اصول ثابت و روشن بحث‌های گذشته می‌باشد.»

کتاب «معارف اسلامی ۱ ـ ۲» می‌نویسد:

«... اختیار به هیچ وجه منافاتی با دو قانون مذکور (علیت و معلولیت، ضرورت علت و معلول) ندارد، زیرا معنای اختیاری بودن افعال انسان این نیست که افعال انسان بی‌علت تحقق یافته و وجود پیدا می‌کند، بلکه معنای آن این است که اراده انسان جزء العله است و بدون تحقق اراده، علت تامه محقق نمی‌شود، و طبق همان دو قانون معلول نیز تحقق نخواهد یافت، و بالعکس انکار دو قانون مذکور که مرادف با اعتقاد به تصادف است...»[۲۹]

اشکال: اگر حدوث اراده در انسان ـ که جزء العله شمرده شده است ـ تابع قانون ضرورت علّی و معلولی باشد دیگر هیچ راه گریزی از التزام به جبر نخواهد ماند، و اگر تابع کلیت ضرورت علّی و معلولی نباشد پس کلیت این قانون استثنا خورده است، واضح است که تصادف نیز نتیجه استثنا در قانون ضرورت علّی و معلولی نیست بلکه تصادف در صورتی لازم می‌آید که:

۱ . کسی منکر کلیت قانون علت و معلول و اثر و مؤثر شود.

۲ . کسی منکر ضرورت علّی و معلولی به نحو سالبه کلیه باشد، یعنی در هیچ جا حتی در علل طبیعی که اختیاری از خود ندارند نیز ضرورت علّی و معلولی را قبول نداشته باشد.

۳ . تحقق فعل فاعل مختار را تابع اعمال قدرت و سلطنت فاعل مختار نداند.

و اما استثنا در ضرورت علّی و معلولی و انکار ضرورت علّی و معلولی به نحو سالبه جزئیه ـ یعنی در خصوص افعال اختیاری ـ نه تنها مستلزم تصادف نیست بلکه بدون آن اثبات اختیار محال می‌باشد.

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد:

«اختیار به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی می‌پذیرد، تحقق ندارد... اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می‌دهد، نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است نسبت ضرورت ندارد، اگر چه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.»[۳۰]

نیز در جلد سوم ـ صفحه ۱۵۲ و غیر آن ـ در مورد تفاوت فعل اختیاری با فعل غیر اختیاری معتقد است که «ضرورت» در «علل غیر اختیاری» از حیث «نسبت معلول به علت تامه» است، و «امکان» در «علل اختیاری» از جهت نسبت معلول با علت ناقصه است.

اشکال: تفسیر فوق در مورد معنای فعل اختیاری و تمایز آن از افعال جبری به هیچ وجه قابل قبول نیست چه اینکه:

۱: اگر واقعا مناط اختیاری بودن فعل، عدم ضرورت آن نسبت به علل ناقصه آن باشد، تمامی افعال و حوادث غیر اختیاری نیز اختیاری خواهند بود، زیرا نسبت همه حوادث ضروری با علت ناقصه‌شان، عدم ضرورت است؛ و بر عکس تمامی افعال اختیاری، غیر اختیاری خواهند بود زیرا ایشان اراده را هم که جزء العله می‌دانند خارج از قانون کلی ضرورت علّی و معلولی نمی‌دانند، پس نسبت افعال اختیاری با مجموعه اجزای علت تامه، ضرورت خواهد بود نه امکان و اختیار!

۲: در تفسیر فوق، فرق بین امور اختیاری و غیر اختیاری جز به یک امر غیر واقعی نبوده، و از جهت واقع و حقیقت، هیچ تفاوتی بین آن دو نخواهد ماند، بدیهی است نسبت هر فعلی ـ چه اختیاری باشد و چه غیر اختیاری ـ با اجزای علتش عدم ضرورت است، و به اعتبار نسبت آن با تمامی اجزای علتش ضرورت می‌باشد!

۳: اینکه نسبت هر فعل با علل ناقصه آن امتناع است نه امکان، و اینکه کسی در جواب بگوید: «الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده»، مساوی با گم کردن محل بحث است، چه اینکه بارها توضیح دادیم سخن در اصل فاعلیت و انتخاب و اختیار فعل ـ مانند شکستن اختیاری شیشه ـ است، نه وجوب یا امتناع آنچه به دنبال فاعلیت صورت می‌یابد ـ مانند شکسته شدن ضروری شیشه در صورتی

که فاعلی مختاری آن را بشکند ـ

گذشته از اینکه اصلا تمام بحث جبر و اختیار در مورد همان فاعلیت انسان است که بدون جهت جزء العله‌اش شمرده‌اند، و ضمیمه کردن بقیه امور اصلا ربطی به بحث جبر و اختیار ندارد.

مقدمه کتاب «عدل الهی» می‌نویسد:

«از جنبه عقلی به دو گونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی، ولی نظر به اینکه مشرب استدلالی متکلمین را در این گونه مسائل صحیح نمی‌دانم، و بر عکس مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می‌دانم، از سبک متکلمین به طور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم.»

و می‌نویسد:

«چون بین هر علت و معلولی، رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث ضرورت حکم فرماست، اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکی است، از این قرار است:

۱ . قانون علت و معلول عمومی
۲ . ضرورت علت و معلول
۳ . سنخیت علت و معلول
۴ . جهان هستی همه به یک علت العلل منتهی می‌شود.[۳۱]»

اشکال: با توجه به آنچه گفته شد، اشکال در اصل دوم فوق روشن است، چنانکه اصل سوم و چهارم نیز صحیح نیست، زیرا در جایی که قیام معلول به علت، از حیث اعمال قدرت و اختیار فاعل باشد قاعده لزوم سنخیت باطل است، بدیهی است وجوب سنخیت تنها در علل و عوامل طبیعی جاری است و ربطی به بحث ما ندارد.[۳۲] و در نتیجه اصل چهارم نیز که ـ بیان می‌کند بازگشت همه افعال و معالیل موجود در جهان، به نحو ضرورت و وجوب به علة العلل واحد است ـ صحیح نبوده و از مقایسه نابجای ذات فاعل مختار، با علل و عوامل طبیعی که دو سنخ کاملا مباین و جدا می‌باشند حاصل شده است.

فعل اختیاری و لزوم تسلسل!

برخی فیلسوفان به «لزوم تسلسل در صورت اختیاری بودن افعال» نیز استدلال کرده، و همه اراده‌ها و افعال را به نحو ضرورت به علة العلل استناد داده‌اند؛ این استدلال نیز صحیح نیست، زیرا گر چه تحقق یافتن افعال موجود مختار، بر اساس فاعلیت و اعمال قدرت اوست، اما اعمال قدرت و فاعلیت او به نفس اختیار و تساوی فعل و ترک نسبت به قدرت او می‌باشد، و اعمال قدرت او بر اعمال قدرت دیگری توقف ندارد که تسلسل لازم بیاید، و اصولا معنای اختیار جز همین مطلب چیز دیگری نیست. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«خلق الله المشیة بنفسها.»[۳۳]

«خداوند مشیت را بنفسها ایجاد فرمود (نه اینکه آن را به مشیت دیگری ایجاد فرموده باشد).»

و نیز می‌فرمایند:

«لم یزل الله عالما قادرا ثم أراد.»[۳۴]

«خداوند متعال پیوسته عالم و قادر بوده سپس اشیا را ایجاد فرمود.»

برخی افراد ـ مانند فلاسفه و عرفا و شیخیه و تفکیکیان و... ـ پنداشته‌اند که مشیت یک وجود جوهری خارجی (به نام وجود منبسط یا فیض اقدس یا... که مشتمل بر همه وجود هاست!) مانند خمیر مجسمه سازی است نه معنایی مصدری و فعلی مانند نفس معنای آفریدن و ایجاد نمودن.

در حالی که روشن است که «مشیت» در روایت فوق به معنای نفس ایجاد و اعمال قدرت می‌باشد نه یک موجود خارجی جوهری، چرا که:

اولا: بدیهی است آفریدن یک موجود جوهری خارجی به نفس خودش امری غیر معقول است،

ثانیا: در تفسیر فوق دیگر آفریدن اشیا به مشیت بیمعنا و محال خواهد بود

ثالثا: امامان معصوم صریحا فرموده‌اند که:

«اعلم أن «الابداع» و«المشیة» و«الارادة» معناها واحد واسماؤها ثلاثة.»[۳۵]

«بدان که معنای «ابداع و آفرینش» با معنای «مشیت» و معنای «اراده» یک چیز است و تنها نام آن‌ها سه چیز است.»

رابعا: اگر واقعا در صورت اختیاری بودن فعل، تسلسل لازم بیاید، با اعتقاد به جبر و ضرورت داشتن اراده نیز مطلب حل نمی‌شود،

اگر واقعا در صورت اختیاری بودن فعل، تسلسل لازم بیاید، با اعتقاد به جبر و ضرورت داشتن اراده نیز مطلب حل نمی‌شود، زیرا بدیهی است که در این صورت اثبات حدوث حقیقی عالم و خلق لا من شیء محال شده ـ چنانکه اساس معارف فلسفی نیز بر قدم عالم و نفی خلقت است ـ و برای سلسله علل، ابتدایی نمی‌توان فرض کرد که با در میان کشیدن پای اراده علة العلل و واجب الوجود به عنوان راس سلسله مشکل حل شود، بلکه در این فرض اثبات وجود واجب و ابطال تسلسل هم عقیم خواهد ماند.

اعتقاد به کلیت ضرورت علّی و معلولی، و یکسان بودن روند حوادث طبیعی با اعمال اختیاری، انکار بدیهی و مایه تردید در بدیهیات دیگر و سبب التزام به جبر است، و بر باد رفتن تکلیف و بیهوده بودن شرایع، و اسناد تمامی قبایح و ظلم‌ها و شرور و کفر و شرک به ساحت مقدس خداوند را به دنبال خواهد داشت و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

زیرا بدیهی است که در این صورت اثبات حدوث حقیقی عالم و خلق لا من شیء محال شده ـ چنانکه اساس معارف فلسفی نیز بر قدم عالم و نفی خلقت است[۳۶] ـ و برای سلسله علل، ابتدایی نمی‌توان فرض کرد که با در میان کشیدن پای اراده علة العلل و واجب الوجود به عنوان راس سلسله مشکل حل شود، بلکه در این فرض اثبات وجود واجب و ابطال تسلسل هم عقیم خواهد ماند.

اصولا در مورد خداوند وجود اراده و مشیت به معنای کیفیت و حالت نفسانی محال است، و در مورد افعال بشر نیز علیت اختیاری او چیزی غیر از ایجاد و فاعلیت و اعمال قدرت او نیست لذا مدلول روایت متضمن حل بزرگترین شبهات باب جبر و اختیار ـ مانند توهم «لزوم تسلسل» و «وجوب توقف فعل بر علل ضرورت بخش قبل از خود» ـ می‌باشد، و اختیار را هم درباره انسان و هم درباره خداوند اثبات می‌کند، کما اینکه ادله جبری‌ها در مورد انسان، به نفی اختیار خداوند نیز سرایت می‌کند، و جبر در فعل الهی را هم لازم دارد، و جواب نیز همان است که بیان شد.

پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، می‌نویسد:

«یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علّی و معلولی است. و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است، مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌هاست و هر کسی هم وجدانا آن را حس می‌کند، علیهذا کسانی که نظریه ما در باب اختیار آن‌ها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آن‌ها را قانع کند.»[۳۷]

و نیز می‌نویسد:

«اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه ضرورت باشد، و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ وجه دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد.»[۳۸]

اشکال: چنانکه گذشت قانون «ضرورت علّی و معلولی» به طور کلی مورد انکار نیست که ایشان بگویند: «در این صورت لازم می‌آید هر معلولی از هر علتی صادر شود و همه چیز بر مبنای تصادف محقق شود»، بلکه در هر جا که ضرورت علّی و معلولی قبول باشد ـ یعنی در علل طبیعی که در واقع معلول صورتی تغییر یافته از ذات علت می‌باشد نه فاعل مختار ـ هرگز ممکن نیست که هر معلولی از هر علتی صادر شود، و نقض‌های ایشان هم از خصوص همین مورد تجاوز نمی‌کند. و در آنجا که ضرورت علّی و معلولی مورد انکار است ـ یعنی افعال اختیاری ـ روشن است که از نفس فاعل مختار کاملا ممکن است که در شرایط واحد افعال مختلف صادر شود، و در هر لحظه هم قدرت دارد که فعل اختیاری خود را انجام دهد و هم آن را ترک کند، و در هر صورت مخصص فعل و ترک نفس فاعل مختار است نه صدفه و اتفاق! و منکر چنین مطلبی منکر بداهت و واقعیتی است که کاملا آن را در وجود خود می‌یابد. و از همین جاست که واقعا صحیح است گفته شود: از شخص واحد ممکن است در شرایط واحد هم معصیت صادر شود و هم طاعت، و هیچ ضرورت و وجوبی برای تعیین صدور یکی از آن دو بر او حاکم نیست.

خلاصه سخن این که اعتقاد به کلیت ضرورت علّی و معلولی، و یکسان بودن روند حوادث طبیعی با اعمال اختیاری، انکار بدیهی و مایه تردید در بدیهیات دیگر و سبب التزام به جبر است، و بر باد رفتن تکلیف و بیهوده بودن شرایع، و اسناد تمامی قبایح و ظلم‌ها و شرور و کفر و شرک به ساحت مقدس خداوند را به دنبال خواهد داشت و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

آوردن اسم اختیار، و اثبات جبر!

معتقدین به کلیت قانون ضرورت علّی و معلولی همه جا خواسته‌اند تنها با دخالت دادن اسم اختیار و اراده و انتخاب انسان، از التزام به جبر بپرهیزند، و حال اینکه اشکال این نیست که اختیار و انتخاب ـ با هر گونه تفسیری ـ دخیل هست یا خیر، بلکه اشکال این است که آن انتخاب نیز تابع کلیت ضرورت

علّی و معلولی، و معلول ضروری مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق، شوق مؤکد و... می‌باشد یا خیر؟! و چون فلسفه قائل به کلیت قانون و استثنا ناپذیری آن می‌باشد راهی هم به حل مشکل جبر نخواهد داشت.

در این اشکال و جواب که در کتب فلسفه آمده است دقت کنید:

«۱ . (اشکال به جبریون): آثار اختیار مانند امر و نهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان، با نفی کامل اختیار نمی‌سازد.

۲ . (جواب جبریون): اراده انسان جزء علت فعل است.

۳ . (اشکال به جواب ایشان): مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه می‌سازد، و چنانکه روشن است مستشکل نمی‌گوید که انسان یکی از اجزای علت فعل نیست، بلکه می‌گوید با اینکه انسان یکی از اجزای علت فعل است، و با اینکه در خارج به واسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزا، با صفت وجوب موجود می‌شود، ولی تا فعل نسبت به انسان متساوی الطرفین نبوده باشد، یعنی تا نسبت فعل انسان به انسان «امکان» نبوده باشد، به طوری که ممکن باشد از فاعل صادر شود و ممکن باشد صادر نشود، امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنا ندارد؛ در این صورت آیا پاسخ دادن به این مستشکل به اینکه انسان از اجزای علت فعل خودش است، و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمی‌کند خنده آور نیست؟!!»[۳۹]

دقت شود که پاسخ دفاعی جبریان که در اینجا کاملا نادرست شمرده شده است عینا همان چیزی است که خود همین قائلین به کلیت ضرورت علّی و معلولی بارها آن را در جواب دیگران گفته‌اند.

چنانکه در نهایه الحکمه آمده است:

«وأما تعلق الاراده الواجبیة بالفعل مع کون الانسان مختارا فیه فانما تعلقت الارادة الواجبیة بان یفعل الانسان باختیاره کذا و کذا، لا بالفعل من غیر تقیید بالاختیار، فلا یغلط الاختیار و لا یبطل اثر الارادة الانسانیة.»[۴۰]

«اما تعلق اراده واجبی به فعل، با اینکه انسان هم دارای اختیار است، به این ترتیب است که اراده واجبی به این تعلق گرفته است که انسان به اختیار خود فلان و فلان کند، نه اینکه بدون تقید به اختیار به فعل تعلق گرفته باشد. پس اختیار لغو و بیهوده نبوده و اثر اراده انسانی باطل نمی‌گردد.»

و نیز در بدایة الحکمه آمده است:

«فقد تعلقت الارادة بالفعل من طریق اختیار الانسان، و مراده تعالی ان یفعل الانسان الفعل الفلانی باختیاره، و من المحال ان یتخلف مراده تعالی عن ارادته.»[۴۱]

«پس اراده خداوند تعلق به فعل گرفته است اما از طریقه اراده انسان، و مراد او این است که انسان فلان فعل را به اختیار خود انجام دهد، و محال است که مراد او از اراده‌اش تخلف کند.»

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» هم می‌نویسند:

«افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آن‌ها ضرورت پیدا می‌کنند، علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقلی و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده... آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است.»[۴۲]

و می‌نویسد:

«مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرایط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد.»[۴۳]

و به موارد فوق اضافه کنید که ایشان همه چیز حتی اختیار را هم تابع ضرورت علّی و معلولی می‌دانند. و با همه این تصریحات باز هم می‌گویند:

«آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است!»[۴۴]

اشکال: بدیهی است ـ با صرف نظر از تناقض موارد مذکور با همدیگر، و مخصوصا با توجه به اصول و مبانی فلسفی که هر چیزی را معلول ضرورت‌های پیش از خود می‌داند ـ تعقل و محاسبه و سنجش هم قطعا اختیاری نبوده و حصول آن خارج از دائره انتخاب انسان

معتقدین به کلیت قانون ضرورت علّی و معلولی همه جا خواسته‌اند تنها با دخالت دادن اسم اختیار و اراده و انتخاب انسان، از التزام به جبر بپرهیزند، و حال اینکه اشکال این نیست که اختیار و انتخاب ـ با هر گونه تفسیری ـ دخیل هست یا خیر، بلکه اشکال این است که آن انتخاب نیز تابع کلیت ضرورت علّی و معلولی، و معلول ضروری مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق، شوق مؤکد و... می‌باشد یا خیر؟! و چون فلسفه قائل به کلیت قانون و استثنا ناپذیری آن می‌باشد راهی هم به حل مشکل جبر نخواهد داشت.

آیا معنای فعل جبری چیست؟ و آیا عدم اختیار در فاعلیت، تنها در مواردی است که جبر از خارج ذات فاعل به آن تحمیل گردد، مانند کسی که دست او را گرفته و بر خلاف میل او تکان دهند، یا حتی موردی که فعل لازمه و مقتضای ذات خود شیء باشد، و هیچ اجبار کننده خارجی هم وجود نداشته ولی باز هم فاعل هیچ قدرتی بر ترک فعل خود نداشته باشد، باز هم از مصادیق جبر مورد بحث است، چنانکه مثلا اگر کسی بگوید: «چون مقتضای ذات خداوند فیضان و ترشح وجود است، عالم باید از او صادر شود، و وجود عالم لازمه لاینفک ذات خدا می‌باشد.» آیا خداوند را قادر مختار می‌داند یا خیر؟!

است.

در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» جدا دانستن طلب از اراده مخالف اصول فنی و منطقی شمرده شده، و اما از آنجا که پذیرفتن اختیار، با یکی دانستن اراده و طلب امری محال است به جدا بودن آزادی و انتخاب از اراده اعتراف شده است. در مورد اول بعد از شمردن مراحل و مقدمات ضروری که منجر به صدور فعل می‌شود آمده است:

«برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه‌ای شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس به سوی عمل، نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست، بلکه صرفا منظور فرض کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد، طلب کردن یا اختیار کردن چیزی، سوای اراده کردن نیست.»[۴۵]

و در مورد دوم آمده است:

«معنای اختیار این نیست که اراده آزاد است که خود به خود و بدون علت پیدا شود، و همچنین این نیست که آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم، و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم، نه نسبت به مقدمات نفسانی آن فعل، و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست.»[۴۶]

تحریف معنای جبر

معنای فعل جبری چیست؟ و آیا عدم اختیار در فاعلیت، تنها در مواردی است که جبر از خارج ذات فاعل به آن تحمیل گردد، مانند کسی که دست او را گرفته و بر خلاف میل او تکان دهند، یا حتی موردی که فعل لازمه و مقتضای ذات خود شیء باشد، و هیچ اجبار کننده خارجی هم وجود نداشته ولی باز هم فاعل هیچ قدرتی بر ترک فعل خود نداشته باشد، باز هم از مصادیق جبر مورد بحث است، چنانکه مثلا اگر کسی بگوید: «چون مقتضای ذات خداوند فیضان و ترشح وجود است، عالم باید از او صادر شود، و وجود عالم لازمه لاینفک ذات خدا می‌باشد.» آیا خداوند را قادر مختار می‌داند یا خیر؟!

فلسفه می‌گوید: درست است که برای خدا ممکن نیست فعل خود را ترک کند و به نحو ضرورت باید فعل او از وی صادر شود، اما چون کسی بالاتر از خدا نیست که او را مجبور به فعل کند و او به خودی خود باید فعلش را انجام دهد و هرگز نمی‌تواند فعل را ترک کند پس مجبور نیست!!

اما آنچه مسلم است این است که بین دو مثال مذکور فرقی وجود ندارد، و در هر دو صورت اختیار از علت سلب شده، و تحقق معلول در حیطه ایجاد و اعدام و سلطه و قدرت حقیقی او نمی‌باشد، با وجود این، در کتاب بدایه الحکمه آمده است:

«ویتبین بما تقدم انه تعالی مختار بالذات اذ لا اجبار الا من امر وراء الفاعل یحمله علی خلاف ما یقتضیه، ولیس ورائه تعالی الا فعله، و الفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.»[۴۷]

«بنابر آنچه گذشت روشن شد که خداوند متعال ذاتا مختار است زیرا اجبار تنها در صورتی است که از خارج و ورای ذات فاعل بر آن تحمیل شود و آن را بر خلاف مقتضای ذاتش وادارد، در حالی که ورای خداوند تعالی هیچ چیزی وجود ندارد مگر فعل خود او، و فعل هم موافق با وجود فاعل خود می‌باشد، پس تمام افعال اختیاری خداوند همان چیزهایی است که ذات او و آن را اقتضا می‌کند.»

و عین همین اشکال به کتاب آموزش فلسفه وارد است که در آنجا هم درباره موضوعی که شانیت اختیار دارد آمده است:

«تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود.»[۴۸]

نیز:

«پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعل‌های ارادی از قبیل «فاعل بالعنایه»، و «فاعل بالرضا» و «فاعل بالتجلی» را اثبات کنند، چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به «فاعل بالقصد» است، و از این روی بعضی از متکلمین، فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند، و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی، ساحت الهی را

از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزه دانستند، بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند، ولی حقیقت این است که عالی‌ترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است، و نازل‌ترین مراتب آن در فاعلیت بالقصد وجود دارد.»[۴۹]

اشکال: با توجه به آنچه گفته شد روشن است که:

اولا: فاعل بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را اختیاری در کار نمی‌ماند، پس از جانب متکلمین اتهامی در کار نبوده است؛

ثانیا: توهم ملازمه بین اختیار واقعی و قصد نفسانی در تمامی موارد حتی درباره خداوند متعال که مبنای اشکال ایشان می‌باشد، مطلبی نادرست است؛

ثالثا: فرض مراتب و تشکیک در حقیقت اختیار مناقض با اصل اختیار است چه اینکه فعل اختیاری آن است که دو طرف آن کاملا مساوی باشند و فرض هر گونه تفاوت بین آن‌ها مستلزم انقلاب امکان فعل به وجوب یا امتناع می‌باشد.

باز هم در «آموزش فلسفه» آمده است:

«عالی‌ترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است، زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه از تضاد گرایش‌های درونی هم منزه است، سپس مرتبه اختیار «مجردات تام» است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچ‌گونه فشاری بر آن‌ها وارد می‌شود و نه دست‌خوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایش‌ها بر دیگری قرار می‌گیرند، اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازل‌تری از اختیار هستند.»[۵۰]

اشکال: چنانکه گفته شد تنها نفی تاثیر عوامل خارجی و تضاد گرایش‌های درونی، برای اثبات اختیار کافی نیست، ـ و با صرف‌نظر از تناقضات آشکار در عبارت «مجردات تام»[۵۱] که معلوم است از تجرد هیچ معنای صحیحی نمی‌توان تصور کرد که با تعدد بسازد، و تمامیت و غیر تمامیتی داشته باشد ـ چگونه می‌توان موجودی را مسخر غیر دانست، در حالی که هیچ‌گونه فشاری بر او وارد نشود؟!

فاعلیت طولی! توهمی بی اساس

برخی مدافعان فلسفه و عرفان می‌گویند که خداوند فاعل افعال ماست، و فاعلیت ما در طول فاعلیت خداست!

این کلام ایشان کاملا بی‌معناست چرا که:

اولا فلسفه و عرفان غیر از خدا اصلا موجودی را قبول ندارد که بخواهد آن را فاعل در طول یا عرض فاعلیت خدا بداند.

ثانیا اگر شما به کسی پولی بدهید و او را وکیل کنید که با این پول کار خیری انجام دهد و او با آن پول کار حرام و گناه و معصیتی انجام دهد کاملا بی‌معناست که گفته شود فعل او فعل شماست اما در طول فاعلیت شما! بلکه حقیقت این است که در این مورد در واقع دو فعل وجود دارد که هر کدام فاعل مستقلی دارد، فعل شما همان وکالت دادن و ادامه دادن آن وکالت است، و کار او مرتکب حرام شدن و گناه معصیت کردن است، نه او فعل شما را انجام می‌دهد، و نه شما فعل او را انجام می‌دهید، که بخواهد فاعلیت یکی در طول فاعلیت دیگری باشد. این شما هستید که به او وکالت و قدرت بر انجام فعل داده و پیوسته آن را ادامه می‌دهید، و این واقعا اوست که معصیت را با استقلال و بدون مشارکت شما انجام می‌دهد، و فاعلیت طولی کاملا بی‌معناست.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«خرج أبو حنیفة ذات یوم من عند الصادق علیه السلام، فاستقبله موسی بن جعفر علیهما السلام فقال له: یا غلام، ممن المعصیة؟ قال: لا تخلو من ثلاث، إما أن تکون من الله تعالی ـ ولیست منه ـ ولا ینبغی للکریم أن یعذب عبده بما لا یکتسبه، وإما أن تکون من الله عز وجل ومن العبد، فلا ینبغی للشریک القوی أن یظلم الشریک الضعیف، وإما أن تکون من العبد ـ وهی منه ـ فإن عاقبه الله تعالی فبذنبه، وإن عفی عنه فبکرمه وجوده.»[۵۲]

«روزی ابوحنیفه از نزد امام صادق علیه السلام خارج شد، و با موسی بن جعفر علیهما السلام رو به رو شده از آن حضرت پرسید: پسر، معصیت از آن کیست؟

فرمودند: از سه حال خارج نیست، یا از خداوند تعالی است ـ و البته از او نیست ـ در این

فلسفه می‌گوید درست است که برای خدا ممکن نیست فعل خود را ترک کند و به نحو ضرورت باید فعل او از وی صادر شود، اما چون کسی بالاتر از خدا نیست که او را مجبور به فعل کند و او به خودی خود باید فعلش را انجام دهد و هرگز نمی‌تواند فعل را ترک کند پس مجبور نیست!!

برخی مدافعان فلسفه و عرفان می‌گویند که خداوند فاعل افعال ماست، و فاعلیت ما در طول فاعلیت خداست! این کلام ایشـــان کاملا بی‌معناست چرا که:
اولا فلسفه و عرفان غیر از خدا اصلا موجودی قبول ندارد که بخواهد آن را فاعل در طول یا عرض فاعلیت خدا بداند.
ثانیا اگر شما به کسی پولی بدهید و او را وکیل کنید که با این پول کار خیری انجام دهد و او با آن پول کار حرام و گناه و معصیتی انجام دهد کاملا بی‌معناست که گفته شود فعل او فعل شماست اما در طول فاعلیت شما! بلکه حقیقت این است که در این مورد در واقع دو فعل وجود دارد که هر کدام فاعل مستقلی دارد، فعل شما همان وکالت دادن و ادامه دادن آن وکالت است، و کار او مرتکب حرام شدن و گناه معصیت کردن است، نه او فعل شما را انجام می‌دهد، و نه شما فعل او را انجام می‌دهید، که بخواهد فاعلیت یکی در طول فاعلیت دیگری باشد. این شما هستید که به او وکالت و قدرت بر انجام فعل داده و پیوسته آن را ادامه می‌دهید، و این واقعا اوست که معصیت را به استقلال و بدون مشارکت شما انجام می‌دهد، و فاعلیت طولی کاملا بی‌معناست.

صورت، کریم را نمی‌سزد بنده‌اش را به جهت کاری که انجام نداده است عذاب نماید. و یا از خداوند عز و جل و بنده هر دو باهم است، در این صورت برای شریک قوی شایسته نیست که شریک ضعیف را مورد ستم قرار دهد. و یا از بنده است ـ و البته از اوست ـ پس اگر خداوند او را عقاب نماید به خاطر گناه خود اوست، و اگر او را عفو نماید پس به کرم و جود و بزرگواری اوست.»

و از همین جا بطلان سخن دیگر فلاسفه و عرفا نیز ظاهر می‌شود که می‌گویند: «هیچ فاعل مستقلی غیر از خدا وجود ندارد وگرنه شرک لازم می‌آید!»

چرا که شرک تنها در صورتی لازم می‌آید که بگوییم ما و قدرت ما بر انجام طاعات و معاصی را خدا خلق نکرده است، نه اینکه بگوییم که آفرینش ما و قدرت ما، و ابقای وجود و قدرت ما، همه از آن خداوند متعال است، اما در واقع این ماییم که بدون مشارکت خداوند متعال در گناهان و قبایح اعمالمان، قدرت خدادادی را در معاصی صرف کرده ایم و مرتکب گناهان شده ایم، و بر عکس اگر کسی خدا را شریک، یا فاعل افعال ما بداند مرتکب خلاف و استناد قبایح به خداوند متعال شده است.

«نزد حضرت رضا علیه السلام سخن از جبر و تفویض در میان آمد، پس آن حضرت فرمودند:

ألا أعطيكم فى هذا أصلا لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلا كسرتموه، قلنا: إن رأيت ذلک، فقال: إن الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد فى ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادا ولا منها مانعا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلک فعل، وإن لم يحل ففعلوا فليس هو الذى أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خاصم من خالفه.»[53]

«آیا در این باره اصلی به شما اعطا نکنم که هرگز در آن اختلاف پیدا نکنید و هیچ کس در مورد آن با شما مخاصمه نکند مگر اینکه او را درهم شکنید؟

گفتیم: اگر دوست دارید.

حضرت فرمودند: اطاعت خداوند تعالی به اجبار نیست، معصیت و نافرمانی نیز به مغلوبیت خداوند انجام نمی‌یابد و او بندگان را در ملک خویش سر خود رها نکرده است.

اوست مالک آنچه که به ایشان تملیک نموده است، و اوست قادر بر آنچه ایشان را بر آن قدرت عطا فرموده است.

اگر بندگان پذیرای فرمان طاعت او باشند مانع و جلوگیر ایشان نخواهد بود، و چنانچه راه معصیت او پویند، اگر بخواهد بین ایشان و گناهان حائل شود انجام می‌دهد. و در صورتی که حائل و مانع نشود و ایشان معصیت کنند، او نیست که ایشان را داخل گناهان کرده است.

سپس امام علیه السلام فرمودند: هر کس حدود این گفتار را ضبط کند، بر مخالفان خود غالب آید.»

جبر و اختیار از نگاه وحی

فلسفه و عرفان، اختیار و فاعلیت[54]، بلکه اصل وجود[55]را از بندگان و مخلوقات سلب می‌کند، و هر فعلی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. مکتب اهل بیت علیهم السلام از بطلان این پندار نیز پرده برداشته است، چنانکه حسن بن علی وشاء گوید از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم:

«الله فوض الامر إلى العباد؟ فقال: هو أعز من ذلک، فقلت: أجبرهم على المعاصى؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلک.

ثم قال: قال الله عز وجل: يابن آدم، أنا أولى بحسناتک منک، وأنت أولى بسيئاتک منى، عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيک.»[56]

«آیا خداوند امر بندگان را به خودشان واگذار کرده است؟ حضرت فرمودند: عزت خداوند بیش از آن است، گفتم: پس آیا ایشان را مجبور به معاصی و گناهان کرده است؟ فرمودند: خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است. سپس فرمودند: خداوند عز و جل می‌فرماید: «زاده آدم، نسبت‌دادن خوبی‌های تو به من از خودت سزاوارتر است، و اما نسبت بدی‌هایت به خودت سزاوارتر از نسبت‌دادن

آن‌ها به من است، تو گناهان را به قدرتی که در وجود تو نهاده‌ام انجام می‌دهی.»

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«من شبه الله تعالی بخلقه فهو مشرک، ومن نسب إلیه ما نهی عنه فهو کافر.»[57]

«هر کس خداوند تعالی را به خلقش تشبیه کند مشرک است، و هر کس آنچه را از آن نهی فرموده است به او نسبت دهد کافر است.»

«عن إبراهیم بن أبی محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن قول الله تعالی «و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون» فقال: إن الله تبارک وتعالی لا یوصف بالترک کما یوصف خلقه، ولکنه متی علم أنهم لا یرجعون عن الکفر والضلال منعهم المعاونة واللطف، وخلی بینهم وبین اختیارهم.

قال: وسألته عن قول الله عز وجل «ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم قال:» الختم هو الطبع علی قلوب الکفار عقوبة علی کفرهم.کما قال الله عز وجل: «بل طبع الله علیها بکفرهم فلا یؤمنون إلا قلیلا» قال: وسألته عن الله عز وجل هل یجبر عباده علی المعاصی؟ فقال: بل یخیرهم ویمهلهم حتی یتوبوا، قلت: فهل یکلف عباده ما لا یطیقون؟ فقال: کیف یفعل ذلک وهو یقول: «و ما ربک بظلام للعبید»

ثم قال علیه السلام: حدثنی أبی موسی بن جعفر عن أبیه جعفر بن محمد علیهم السلام أنه قال: من زعم أن الله تعالی ـ یجبر عباده علی المعاصی أو یکلفهم ما لا یطیقون فلا تأکلوا ذبیحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلوا ورائه، ولا تعطوه من الزکاة شیئا.»[58]

«ابراهیم بن ابی‌محمود گوید: از امام رضا علیه السلام درباره معنای فرموده خداوند متعال: «و ایشان را در تاریکی‌ها وا گذاشت پس نمی‌بینند» پرسیدم، حضرت فرمودند:

همانا خداوند تبارک و تعالی مانند خلق خود به ترک کردن و واگذاشتن نسبت داده نمی‌شود، ولی هر گاه که دید ایشان از کفر و گمراهی خود دست برنمی‌دارند لطف و کمک را از ایشان باز داشته، و بین ایشان و اختیارشان مانع نمی‌گردد.

گوید: و پرسیدم درباره فرموده خداوند عز و جل: «خداوند بر دل‌ها و گوش‌های ایشان مهر زد.»

حضرت فرمودند: ختم به معنای مهر زدن بر قلوب اهل کفر به عقوبت کفرشان می‌باشد. چنانکه خداوند عز و جل می‌فرماید: «خداوند به خاطر کفرشان بر دلهایشان مهر زد پس ایمان نمی‌آورند جز گروهی اندک».

گوید: و پرسیدم آیا خداوند متعال بندگانش را به گناهان مجبور می‌دارد؟

امام علیه السلام فرمودند: بلکه ایشان را مخیر می‌سازد و مهلت می‌دهد که باز گردند و توبه کنند.

گفتم: آیا بندگان را به چیزهایی تکلیف می‌کند که قدرت بر آن نداشته باشند؟

فرمودند: چگونه چنان کند در حالی که خودش می‌فرماید: «پروردگار تو به بندگان ستم نمی‌کند».

سپس فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرشان جعفر بن محمد علیهم السلام نقل فرمودند که آن حضرت بیان داشتند: هر کس گمان کند خداوند تعالی بندگانش را مجبور به انجام گناهان می‌سازد، یا ایشان را به چیزهایی تکلیف می‌کند که قدرت بر آن را ندارند، نه ذبیحه‌اش را بخورید، و نه شهادتش را قبول کنید، و نه پشت سرش نماز بخوانید، و نه به او زکات بدهید.»

«... دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرو، فقلت له: یابن رسول الله، روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال: إنه لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین، فما معناه؟

قال: من زعم أن الله یفعل أفعالنا ثم یعذبنا علیه فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلی حججه علیهم السلام فقد قال بالتفویض، والقائل بالجبر کافر، والقائل بالتفویض مشرک، فقلت له: یابن رسول الله فما أمر بین أمرین؟ فقال: وجود السبیل إلی إتیان ما أمروا به، وترک ما نهوا عنه.

فقلت له: فهل لله عز وجل مشیة و إرادة فی ذلک؟ فقال: فأما الطاعات فإرادة الله ومشیته الامر بها والرضا لها والمعاونة علیه و إرادته و مشیته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها والخذلان علیه.»[59]

«... در مرو خدمت امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام رسیدم و عرضه داشتم: ای فرزند رسول الله، برای ما از امام صادق

و از همین جا بطلان سخن دیگر فلاسفه و عرفا نیز ظاهر می‌شود که می‌گویند: «هیچ فاعل مستقلی غیر از خدا وجود ندارد وگرنه شرک لازم می‌آید!» چرا که شرک تنها در صورتی لازم می‌آید که بگوییم ما و قدرت ما بر انجام طاعات و معاصی را خدا خلق نکرده است، نه اینکه بگوییم که آفرینش ما و قدرت ما، و ابقای وجود و قدرت ما، همه از آن خداوند متعال است، اما در واقع این ماییم که بدون مشارکت خداوند متعال در گناهان و قبایح اعمالمان، قدرت خدادادی را در معاصی صرف کرده ایم و مرتکب گناهان شده ایم، و بر عکس اگر کسی خدا را شریک، یا فاعل افعال ما بدانند مرتکب خلاف و استناد قبایح به خداوند متعال شده است.

فلسفه و عرفان، اختیار و فاعلیت بلکه اصـل وجود را از بنـدگان و مخلوقات سلب می‌کند، و هر فعلی را به خداوند متعال نسبت می‌دهد. مکتب اهل بیت علیهم السلام از بطلان این پندار نیز پرده برداشته است، چنانکه حسن بن علی وشاء گوید از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم: «الله فوض الامر إلی العباد؟ فقال: هو أعز من ذلک، فقلت: أجبرهم علی المعاصی؟ قال: الله أعدل وأحکم من ذلک. ثم قال: قال الله عز وجل: یابن آدم، أنا أولی بحسناتک منک، وأنت أولی بسیئاتک منی، عملت المعاصی بقوتی التی جعلتها فیک.» «آیا خداوند امر بندگان را به خودشـان واگذار کرده است؟ حضـرت فرمودند: عزت خداوند بیش از آن است، گفتم: پس آیا ایشان را مجبور به معاصی و گناهان کرده اسـت؟ فرمودند: خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است. سپس فرمودند: خداوند عز و جل می‌فرماید: «زاده آدم، نسـبت‌دادن خوبی‌های تـو به من از خودت سزاوارتر است، و اما نسبت بدی‌هایت به خودت سـزاوارتر از نسـبت‌دادن آن‌ها به من است، تو گناهان را به قدرتی که در وجود تو نهاده‌ام انجام می‌دهی.»

علیه السلام روایت شده است که فرموده‌اند: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین آن دو»، معنای این سخن چیست؟

حضرت فرمودند: هر کس بپندارد خداوند اعمال ما را انجام می‌دهد سپس ما را بر آن معذب می‌دارد معتقد به جبر است، و هر کس گمان کند خداوند عز و جل امر خلق و رزق را به حجج خویش علیهم السلام واگذار کرده است قائل به تفویض شده است. قائل به جبر کافر است و معتقد به تفویض مشرک می‌باشد.

گفتم: یابن رسول الله، پس امر بین آن دو چیست؟

فرمودند: وجود راه به سوی آنچه به انجام آن امر، یا از ترک آن نهی شده‌اند.

گفتم: آیا خداوند عز و جل را نیز در مورد آن مشیت و اراده است؟

فرمودند: اراده و مشیت خداوند در مورد طاعات، امر به آن و رضای به آن و کمک نمودن به آن است. و در مورد معاصی و گناهان اراده ومشیت او، نهی از آن و خشم و نارضایتی از آن، و کمک نکردن بر آن است.»

و نیز حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«من قال بالتشبیه والجبر فهو کافر مشرک، ونحن منه براء فی الدنیا والاخرة.»[۶۰]

«هر کس به تشبیه و جبر اعتقاد داشته باشد کافر مشرک است، و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم.»

مأمون، خلیفه غاصب زمان آن حضرت از ایشان درباره معنای این آیه پرسید که خداوند متعال می‌فرماید:

««ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا أفأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین، وما کان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله. فقال الرضا علیه السلام: حدثنی أبی موسی بن جعفر عن أبیه جعفر بن محمد، عن أبیه محمد بن علی، عن أبیه علی بن الحسین، عن أبیه الحسین بن علی، عن أبیه علی بن أبی طالب علیهم السلام، قال: إن المسلمین قالوا لرسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: لو أکرهت یا رسول الله من قدرت علیه من الناس علی الاسلام لکثر عددنا وقوینا علی عدونا، فقال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم: ما کنت لالقی الله عز وجل ببدعة لم یحدث إلی فیها شیئا وما أنا من المتکلفین، فأنزل الله تعالی علیه: یا محمد «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض جمیعا» علی سبیل الالجاء والاضطرار فی الدنیا کما یؤمنون عند المعاینة ورؤیة البأس فی الاخرة، ولو فعلت ذلک بهم لم یستحقوا منی ثوابا ولا مدحا لکنی أرید منهم أن یؤمنوا مختارین غیر مضطرین، لیستحقوا منی الزلفی والکرامة ودوام الخلود فی جنة الخلد. «أفأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» وأما قوله تعالی: «و ما کان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله» فلیس ذلک علی سبیل تحریم الایمان علیه ا، ولکن علی معنی أنها ما کانت تؤمن إلا بإذن الله، وإذنه أمره لها بالایمان ما کانت مکلفة متعبدة وألجاه إیاها إلی الایمان عند زوال التکلیف والتعبد عنها.فقال المأمون: فرجت یا أبا الحسن، فرج الله عنک.

فأخبرنی عن قول الله تعالی «الذین کانت أعینهم فی غطاء عن ذکری وکانوا لا یستطیعون سمعا» فقال علیه السلام: إن غطاء العین لا یمنع من الذکر والذکر لا یری بالعین، ولکن الله عز وجل شبه الکافرین بولایة علی بن أبی طالب علیهما السلام بالعمیان، لانهم کانوا یستثقلون قول النبی صلی الله علیه وآله وسلم فیه، فلایستطیعون له سمعا، فقال المأمون: فرجت عنی، فرج الله عنک.»[۶۱]

«حضرت رضا علیه السلام در پاسخ فرمودند: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن الحسین از پدرش علی بن ابیطالب علیهم السلام نقل فرمودند که مسلمانان به رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم عرض کردند: یا رسول الله، اگر هر کس از مردم را که می‌توانستید به پذیرفتن اسلام مجبور می‌نمودید تعداد ما زیاد می‌شد و در مقابل دشمن خود نیرومندتر می‌شدیم.

رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فرمودند: هرگز خداوند را با بدعتی که مرا به آن امر نفرموده است ملاقات نخواهم کرد و بدون فرمان الهی تکلیفی بر دوش خود نمی‌نهم.

آنگاه خداوند تعالی بر او این آیت فرستاد

www.ebnearabi.com

که: ای محمد، اگر پروردگار تو می‌خواست همه اهل زمین در دنیا از راه اجبار و اکراه ایمان می‌آوردند، همانطور که در هنگام مرگ و دیدن عذاب آخرت ایمان می‌آورند. ولی اگر چنین می‌کردم دیگر آنان مستحق ثواب و مدح من نبودند، و حال اینکه من از ایشان می‌خواهم که در حال اختیار و بدون اجبار ایمان آورند، تا مستحق پاداش و گرامی‌داشت من و زندگی جاودانه بهشت برین گردند. پس آیا تو مردمان را مجبور می‌کنی که ایمان بیاورند.

و اما اینکه خداوند تعالی می‌فرماید: «هیچ‌کس بدون اذن خداوند ایمان نمی‌آورد»، به این گونه نیست که ایمان آوردن برای او غیر ممکن باشد، بلکه به این معنا است که بدون اذن الهی ایمان نمی‌آورند، و اذن خداوند همان امر او به ایمان است، کسی را در حال زوال تکلیف به آوردن ایمان مجبور نساخته است. مأمون گفت: مشکل ما را گشودی یا اباالحسن، خداوند گره از کارت بگشاید.»

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«دخل رجل من أهل العراق علی أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: أخبرنی عن خروجنا إلی أهل الشام أبقضاء من الله تعالی وقدره؟ فقال له امیر المؤمنین علیه السلام: أجل یا شیخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدره.

فقال له الشیخ: عند الله أحتسب عنائی یا أمیر المؤمنین، فقال علیه السلام مهلا یا شیخ، لعلک تظن قضاء حتما وقدرا لازما! لو کان کذلک لبطل الثواب والعقاب والامر والنهی والزجر، وأسقط معنی الوعد، ولم تکن علی المسیء لائمة ولا لمحسن محمدة، ولکان المحسن أولی باللائمة من المذنب، والمذنب أولی بالاحسان من المحسن، تلک مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدریة هذه الامة ومجوسها.

یا شیخ، إن الله تعالی کلف تخییرا ونهی تحذیرا، وأعطی علی القلیل کثیرا، ولم یعص مغلوبا ولم یطع مکرها، ولم یخلق السموات والارض وما بینهما باطلا. «ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار»

قال: فنهض الشیخ وهو یقول:

أنت الامام الذی نرجو بطاعته\
یوم النشور من الرحمن غفرانا\
أوضحت من دیننا ما کان ملتبسا\
جزاک ربک عنا فیه إحسانا\
فلیس معذرة فی فعل فاحشة\
قد کنت راکبها فسقا وعصیانا\
لا لا ولا قائلا ناهیه أوقفه\
فیها عبدت إذا یا قوم شیطانا\
ولا أحب ولا شاء الفسوق ولا\
قتل الولی له ظلما وعدوانا\
أنی یحب وقد صحت عزیمته\
ذو العرش أعلن ذاک الله إعلانا»[۶۲]

«مردی از عراقیان خدمت امیر المؤمنین علیه السلام شرفیاب شد و پرسید: آیا رفتن ما به سوی اهل شام به قضا و قدر الهی بود یا خیر؟ امام علیه السلام پاسخ فرمودند:

آری‌ای مرد، سوگند به خدا هیچ بلندی را بالا نرفتید، و از هیچ پستی فرود نیامدید مگر اینکه به قضا و قدر الهی بود.

پیرمرد گفت: رنج و زحمتم از دست رفت یا امیر المؤمنین! امام علیه السلام فرمودند:

صبر کن شیخ، گویا می‌پنداری که قضا و قدر حتمی و قطعی است، اگر چنان می‌بود ثواب و عقاب و امر و نهی بیهوده بود، وعد و وعید بی‌معنا می‌شد، بر زشتکار سرزنشی نبود، و ستایش نیکوکار جای نداشت، نیکوکاران از بدکاران به سرزنش شایسته‌تر بودند و گناهکاران نیز از نیکوکاران به احسان سزاوارتر، این‌ها اعتقادات بت پرستان و دشمنان خداوند و قدری‌ها و مجوسان این امت است.

ای شیخ، همانا خداوند تعالی بندگان را به تکالیف امر اختیاری نموده، و به جهت پرهیز دادن نهی فرموده است، در مقابل عمل اندک پاداش فراوان عنایت فرموده، در مقابل گناهان مغلوب نگشته و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود. او آسمان‌ها و زمین را به گزاف و بیهوده نیافریده است، این پندار کسانی است که کافر شدند، پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش دوزخ.

پیرمرد از جای برخاست در حالی که می‌گفت:

تو آن امامی هستی که ما در پی طاعت او روز قیامت از خداوند رحمان امید مغفرت داریم، مشکلات دینی ما را رفع فرمودی، خداوند تو را

علامه نصیر الدین طوسی در ردّ فلاسفه جبری می‌فرماید: «المسألة السادسة فی إنا فاعلون.» «مسأله ششم این است که ما خودمان فاعل افعال خودمان هستیم.» و علامه حلی در شرح آن می‌فرماید: «الضرورة قاضیة باستناد أفعالنا إلینا.» «ضرورت حکم می‌کند که افعال ما مستند به خودمان است.» و نیز علامه حلی می فر ما ید : والحقّ إنّا فاعلون، ویدلّ علیه العقل والنّقل. «حق این است که ما فاعلیم، و عقل و نقل بر آن دلالت می‌کند.»

جزای خیر عطا فرماید. هر عمل زشتی را که ما به فسق و عصیان مرتکب شدیم در آن معذور نیستیم. نمی‌گویم که خداوند ما را در گناه و معصیت انداخته است چه اینکه در این صورت پیرو شیطان شده‌ام، خداوند فسوق و نیز کشتن ولیش را دوست نداشته و هرگز نمی‌خواهد، کجا آن را دوست دارد و حال اینکه خود صریحا کراهت خود را اعلام فرموده است.»

نظر متکلمان شیعی

در پایان تنها به نمونه اندکی از دریای بی پایان سخنان اعلام متکلمین در مورد اختیار و ابطال جبر می‌آوریم.

علامه نصیر الدین طوسی در ردّ فلاسفه جبری می‌فرماید:

«المسألة السادسة فی إنا فاعلون.»

«مسأله ششم این است که ما خودمان فاعل افعال خودمان هستیم.»

و علامه حلی در شرح آن می‌فرماید:

«الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.»[۶۳]

«ضرورت حکم می‌کند که افعال ما مستند به خودمان است.»

و نیز علامه حلی می‌فرماید:

والحقّ إنّا فاعلون، ویدلّ علیه العقل والنّقل.[۶۴]

«حق این است که ما فاعلیم، و عقل و نقل بر آن دلالت می‌کند.»

مرحوم علامه حلی می‌فرمایند:

فارق بین اسلام و فلسفه این مسأله است که خداوند قادر نبوده و مجبور باشد، و این همان کفر صریح است.[۶۵]

پی نوشت‌ها:

۱ . مرحوم آیت الله بروجردی می‌فرمایند: حتی اصطلاحات فلسفه را به کار نبرید که موجب انحراف از حقایق الهیه نفس الامریه است. (چشم و چراغ مرجعیت، ویژه نامه مجله حوزه درباره آیت الله بروجردی)، ۱۴۰ ـ ۱۴۲).

۲ . اسفار، ملا صدرا، ۳ / ۲۸۰؛ بداية الحكمة، طباطبایی، محمد حسین، ۴۷؛ نهاية الحكمة، ۵۸.

۳ . طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة، ۲۹۳.

۴ . طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة، ۲۹۷.

۵ . طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة، ۳۰۱.

۶ . طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة، ۳۰۳.

۷ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۳۹۳.

۸ . جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۷۲

۹ . جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۸۹.

۱۰ . فیض کاشانی، محسن، قرة العیون، ۳۸۶.

۱۱ . حسن‌زاده آملی، حسن، الهی نامه.

۱۲ . حسن‌زاده آملی، حسن، الهی نامه.

۱۳ . حسن‌زاده آملی، حسن، الهی نامه.

۱۴ . شبستری، مثنوی گلشن راز.

۱۵ . طباطبایی، محمد حسین، رسائل توحیدی، ۸۱.

۱۶ . حسن‌زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۹.

۱۷ . جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۸۸.

۱۸ . جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهية، ۸۹ ـ ۹۴.

۱۹ . مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۶۷/۳.

۲۰. فرهنگ معارف اسلامی، ۳ / ۲۱۰۱.

۲۱. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، (بحث قدرت...)، ۳۸۵.

۲۲. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۶۳.

۲۳. ابن سینا، المباحثات، ۱۱۲؛ (المباحثة الخامسة).

۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱ / ۲۱۱.

۲۵. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، ۳ / ۶۱۷؛ (۷۵ غرر فی عموم قدرته تعالی لکل شیء خلافا للثنویة والمعتزلة، ۶۱۷).

۲۶. موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، ۴۱۹.

۲۷. رسائل ابن سینا، ۲ / ۱۴۲.

۲۸ . طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحكمة، ۳۰۲.

۲۹ . جمعی از مولفان، معارف اسلامی ۱ ـ ۲، ۱۲۲.

۳۰ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۹۷ ـ ۱۹۹.

۳۱ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۸.

۳۲ . بلکه در همین فرض هم قانون سنخیت باطل است چه اینکه در این موارد در واقع معلول، صورتی دیگر از ذات علت بوده و در حقیقت اصلا دوئیت و غیریت و علت و معلولی در کار نیست که سخن از لزوم سنخیت یا عدم سنخیت آن‌ها ممکن باشد.

۳۳ . کافی ۱۱۰/۱.

۳۴ . کافی ۱۱۰/۱.

۳۵ . بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۱۴، به نقل از التوحید وعیون أخبار الرضا علیه السلام.

۳۶ . در پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» چنین آمده است: هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسفه مسبوق است به ماده قبلی، پس اینکه بشر نمی‌تواند از «هیچ» یک چیز بسازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشر نیست، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع است. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یک موضوع وجود ماده است.

(مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳/۴).
«ابن سینا» می‌گوید: الفیض إنما یستعمل فی الباری والعقول لا غیر، لأنه لما کان صدور الموجودات عنه علی سبیل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وکان صدورها عنه دائما بلا منع ولا کلفة تلحقه فی ذلک کان الأولی به أن یسمی فیضا: (حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ۱۹۳ به نقل): کلمه «فیض و ترشح» تنها درباره خداوند و عقول مجرد گفته می‌شود نه درباره غیر آن‌ها، و اطلاق نام «فیض» درباره او اولویت دارد، زیرا صدور موجودات از او به نحو حتمی و لزوم می‌باشد نه اینکه بر مبنای اراده هدفمند او باشد، بلکه اشیا به مقتضای ذات او از او پدید می‌آیند، و این «صدور» امری دائمی و همیشگی و بدون زحمت می‌باشد.
پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین‌طور. (مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱ ـ ۵۱۰/۳). (مخفی نماند که با پذیرش مبانی فلسفی و اعتقاد به ازلیت عالم، «اول» نامیدن چیزی به عنوان «معلولِ اول»، به هر معنایی که باشد عین تناقض است).
در کتاب «هزار و یک نکته» آمده است: عالم قدیم است. (حسن زاده آملی، حسن: هزار و یک نکته، ۱۰۳).
«شرح منظومه» می‌نویسد: متکلمین می‌گویند: عالم حادث زمانی است به این معنی که اگر به قهقرا برگردیم ... بالاخره به لحظه‌ای می‌رسیم که عالم پدید آمده، و قبل از آن لحظه عالمی نبوده است. می‌گویند اگر عالم حادث زمانی نباشد قدیم زمانی است و اگر قدیم زمانی باشد بی‌نیاز از علت و خالق است ... اما حکمای الهی معتقدند که عالم قدیم است یعنی اصول و ارکان عالم ازلی است و از لحاظ زمان هر اندازه به عقب برگردیم به مبدأ و آغاز شروعی نمی‌رسیم، زمان ابتدا و انتهایی ندارد. از نظر حکمای الهی «کل حادث مسبوق بمادة ومدة: هر چیز تازه‌ای قبلاً ماده حامل استعدادی داشته است و هم پیش از او زمانی بوده است». (مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ۲۵۶/۱ ـ ۲۵۷).
ملاصدرا می‌نویسد: لا شک أن ذاته علة مقتضیة لما سواه علی ترتیب معین ونظام معین، فإنه مقتض بذاته للصادر الأول»، وبتوسطه للثانی، وبتوسطهما للثالث، وهکذا إلی آخر الوجودات.(ملا صدرا، اسفار، ۶ / ۱۷۸).
و می‌نویسد: کل معلول من لوازم ذات علته المقتضیة إیاه. (ملا صدرا، اسفار، ۱۷۷/۶).
تفسیر «المیزان» می‌نویسد: نفاد وجود الأشیاء وإنتهائها إلی أجلها لیس فناءً منها وبطلانا لها علی ما نتوهمه بل رجوعا وعودا منها إلی عنده وقد کانت نزلت من عنده، وما عند الله باق فلم یکن إلا بسطا ثم قبضا، فالله سبحانه یبدؤ الأشیاء بسط الرحمة، ویعیدها إلیه بقبضها وهو المعاد الموعود. (طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۱۱/۱۰).
۳۷ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۶۷.
۳۸ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۵۴.
۳۹ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۷/۳.
۴۰ . طباطبایی، محمد حسین، نهایة الحکمة، ۳۰۳.
۴۱ . بدایة الحکمة، طباطبایی، محمد حسین، ۱۶۷.
۴۲ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۵۴.
۴۳ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۶۳
۴۴ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۶۵.
۴۵ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۱۶۳.
۴۶ . طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳ / ۲۳۲.
۴۷ . بدایة الحکمة، طباطبایی، محمد حسین، ۱۶۸.
۴۸ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۹۶.
۴۹ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۹۴.
۵۰ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ / ۹۷.
۵۱ . رجوع شود به کتاب «فراتر از عرفان» از مؤلف، فصل پنجم «افسانه وجود مجردات».
۵۲ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۱۳/۱ ـ ۱۱۴.
۵۳ . عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۱۹/۱.
۵۴ . بنابر نگاه فلسفی.
۵۵ . بنابر نگاه عرفانی.
۵۶ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۱۹/۱.
۵۷ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۹۳/۱.
۵۸ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۰۱/۱.
۵۹ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲.
۶۰ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۱۸/۱.
۶۱ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۱۱/۱ ـ ۱۱۲.
۶۲ . عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱ / ۱۱۳ ـ ۱۱۴.
۶۳ . خواجه طوسی و علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۳۰۸.
۶۴ . علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء والقدر، ۳۴.
۶۵ . علامه حلی، نهج الحق،۱۲۵ .

مقاله ۳

ملاصدرا و معضل انتحال:

بازسنجی دفاعیه‌ها

دکتر سید حسن اسلامی - دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

چکیده:

ملاصدرا بارها متهم به نقل و ثبت سخنان دیگران به نام خود، یا انتحال شده است. مدافعان صدرا کوشیده‌اند به این اتهام پاسخ دهند. نویسنده در مقاله حاضر می‌کوشد پس از گزارشی از رخ دادن این مسئله، پاسخ‌ها و دفاعیه‌های ناظر به این رفتار را گزارش و بررسی کند و قوت آن‌ها را بسنجد. وی در میان نوشته‌های پراکنده مدافعان، شش دفاعیه یا استدلال را در دفاع از صدرا بازشناسی و نقل کرده و پس از تحلیل آن‌ها، کوشیده است ناکارآمدی آن‌ها را نشان دهد. با این هدف، نوشته حاضر در چهار بخش سازمان یافته است. در بخش نخست گزارش‌هایی از نقل‌های بی‌منبع آورده شده است و در بخش دوم نادرستی انتحال به اختصار تحلیل شده است. در بخش سوم استدلال‌هایی که به سود صدرا آورده شده، اختصاص داده و در پایان درسی که می‌توان از این ماجرا آموخت بیان شده است. در انتها با بیان نکته اخلاقی از این موضوع مقاله خویش را به پایان می‌رساند.

اشاره:

ملاصدرا بارها متهم به نقل و ثبت سخنان دیگران به نام خود، یا انتحال شده است. مدافعان صدرا کوشیده‌اند به این اتهام پاسخ دهند. مقاله حاضر می‌کوشد پس از گزارشی از رخ دادن این مسئله، پاسخ‌ها و دفاعیه‌های ناظر به این رفتار را گزارش و بررسی کند و قوت آن‌ها را بسنجد. وی در میان نوشته‌های پراکنده مدافعان، شش دفاعیه یا استدلال را در دفاع از صدرا بازشناسی و نقل کرده و پس از تحلیل آن‌ها، کوشیده است ناکارآمدی آن‌ها را نشان دهد. با این هدف، نوشته حاضر در چهار بخش سازمان یافته است. در بخش نخست گزارش‌هایی از نقل‌های بی‌منبع آورده شده است، در بخش دوم نادرستی انتحال به اختصار تحلیل شده، در بخش سوم استدلال‌هایی که به سود صدرا آورده شده، بررسی شده و در پایان درسی که می‌توان از این ماجرا آموخت بیان شده است.

این مقاله از دو ماهنامه آینه پژوهش برای خوانندگان سمات انتخاب و منعکس شده است.

امروزه میان مخالفان و مدافعان صدرا، مسلم است که ملاصدرا برخی از مباحث و مکتوبات خود را از دیگران نقل به مضمون و گاه نقل مستقیم کرده است، بی آن که نام منابع خود را ذکر کند. این نقل بی‌مأخذ نیز به یک یا دو مورد و یک یا دو صفحه اختصاص ندارد و او به شکلی گسترده دست به این کار زده است. این مسئله موجب طرح ادعایی بر ضد صدرا شده و عده‌ای او را به انتحال یا سرقت علمی از آثار دیگران متهم کرده‌اند. در مقابل، برخی مدافعان صدرا کوشیده‌اند با همه وجود این اتهام را رد کنند. معروف است نخستین کسی که به این نکته پی برد و در آثار خود بدان پرداخت، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸-۱۳۱۴ق.)، حکیم نامور قرن سیزدهم و چهاردهم و مورد احترام ناصرالدین شاه بود. وی که از مدافعان و مدرسان بنام فلسفه سینایی بود، در عین آشنایی با فلسفه صدرایی، نخستین کسی به شمار می‌رود که در صدد معارضه با این فلسفه بر آمد و نقدهایی بر فلاسفه صدرایی معاصر خود نوشت. وی به دقت نظر معروف بود و آثاری را که تدریس می‌کرد، نخست تصحیح و منابع آن را مشخص می‌ساخت.

درآمد

دشواری بحث انتقادی و عالمانه درباره ملاصدرا آن است که وی سر جای خود قرار ندارد. در نتیجه بحث درباره اندیشه و افکارش به‌خوبی صورت نمی‌بندد و جایگاهش در تفکر اسلامی درست برآورد نمی‌شود. این دشواری زاده این فرض خطا است که کلیت نظریات وی یا در دایره کفر قرار دارد یا ایمان. عمده مدافعان و مخالفان ملاصدرا، به یکسان این فرض ناگفته را مسلم می‌گیرند و درباره او به یک شیوه بحث می‌کنند. از این منظر، یا باید ملاصدرا را دربست پذیرفت و به درستی همه دعاوی او «ایمان» آورد، یا اگر روشن شد که وی در موردی خاص اندیش‌های دفاع‌ناپذیر دارد، پس کل اندیشه‌اش نیز خطا خواهد بود. برای کسانی وی فراتر از یک فیلسوف مسلمان، بلکه فیلسوفی جهانی است و حتی در صدر همه فلاسفه قرار دارد. به همین سبب از او با تعابیری چون، «صدر فلاسفه جهان»،[۱] «صدر متألهان جهان»،[۲] «صدر حکمای جهان»،[۳] «صدر حکمای الهی»،[۴] و «صدر حکمای بزرگ جهان»[۵] یاد می‌کنند. در مقابل، برخی مانند میرزا علی اکبر اردبیلی، وی را به‌سادگی «صدر الکفره»[۶] نام داده بر وجود وی مهر بطلان می‌زنند.

در جایی آقا محمد علی کرمانشاهی هر نسبت ناروا و نادرستی را به او مجاز شمرده، به استناد فصلی از اسفار در باب عشق ظریفان و فتیان به نیکو رخساران،

این گونه بر او داوری می‌کند:

«و فاضل حکیم ملا صدرای فسوی شیرازی تقلید نووی نموده بلکه نغمه در طنبور را فرزده [کذا] و تجویز تحسین معانقه و ملامسه و تقبیل و دخول و لواط به معشوق فرموده رداً علی الشرع الشریف، از برای این فعل خبیث سخیف فوائد عظیمه حکمیه و غایات فخیمه عقلیه بر آن مترتب ساخته. پس در اواخر مجلد رابع اسفار چنین گفته و بافته: فصل فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان...»[7]

از سوی دیگر، رضانژاد هر کس را که تعلق خاطری به فلسفه صدرایی نداشته باشد، این گونه از دایره انسانیت بیرون گذاشته، همه دانسته‌هایش را بی‌اعتبار می‌شمارد:

«هم در روزگار ما اگر فیلسوفی به همه فلسفه شرق و غرب دست یابد و دل و جانی از روایح بهشتی اسفار اربعه و دیگر کتب ملاصدرا نینباشته باشد، در حقیقت به ژرفای فلسفه و تمام آن نرسیده و بینوا و فرومایه زیسته است.»[8]

در چنین فضایی، بحث از انتحال نیز می‌تواند به یکی از این دو سوی افراط بغلتد، همان گونه که عملاً شده است، و کسانی ممکن است آن را حربه ای برای بی‌اعتبار ساختن کل میراث صدرایی سازند و گله کنند که کاش صدرا به جای نگارش یک بار شتر کتاب، همه سخنان خود را که در حد ۴۰ تا ۶۰ صفحه است، در متنی مختصر می‌نگاشت و دیگران را به زحمت نمی انداخت.[9] در برابر این موضع، کسانی قسم حضرت عباس خورده‌اند تا به هر قیمتی شده از همه آراء و آثار صدرا، حتی از همین مسئله انتحال دفاع کنند و هیچ گونه عقب‌نشینی را نپذیرند و گمان برند که پذیرش یک ضعف در آثار ملاصدرا همچون سوراخی در سدّی است که به تدریج آن را متلاشی خواهد کرد.

نوشتار حاضر می‌کوشد فارغ از این صف‌بندی‌های به‌یکسان ناپذیرفتنی، بحث انتحال در آثار صدرا را بکاود و پاسخ مدافعان وی را تحلیل کند و در این آشوب تمجید و تکفیر و تعظیم و تخفیف، به شیوهای تحلیلی این مسئله را بررسد، با این تأکید که اثبات انتحال در آثار صدرا به معنای بی‌اعتباری وی نیست. با این هدف، لذا لازم است که چند نکته زیر را روشن کنیم:

۱. آیا در آثار صدرا انتحالی رخ داده است؟

۲. آیا این کار غیر اخلاقی است؟

۳. دلایل مدافعان صدرا در این باره چیست، و تا چه حد پذیرفتنی است؟

۴. چرا نباید از کنار این مسئله به سادگی گذشت؟

پس از جلوه که منابع سخنان صدرا را مشخص و ثبت کرد، نخستین کسی که به صراحت صدرا را متهم به انتحال کرد، آقا ضیاءالدین دُرّی از استادان فلسفه قرن چهاردهم بود. وی در انتهای ترجمه کتاب کنز الحکمه شهرزوری بخشی را به فلاسفه ای اختصاص می‌دهد که در این کتاب نیامده است و در آنْ هنگام شرح حال ملاصدرا به این موضوع می‌پردازد. در این جا وی به انتحالات صدرا تصریح و موارد متعددی را ذکر می‌کند و گزارش دست اولی از آن ارائه می‌دهد. وی هنگام تصحیح اسفار و کشف منابع آن که بیش از ۱۱۵ کتاب بوده است، به این مطلب بر می‌خورد و در می‌یابد که:

صاحب اسفار صدر و ذیل عبارات را اسقاط کرده و در غالب موارد هم عبارات منقوله غلط است که مدرسین سلف را به شبهه انداخته و در صدد توجیه بر آمده‌اند و به خطا رفته‌اند.

۱. آیا در آثار صدرا انتحالی رخ داده است؟

امروزه میان مخالفان و مدافعان صدرا، مسلم است که ملاصدرا برخی از مباحث و مکتوبات خود را از دیگران نقل به مضمون و گاه نقل مستقیم کرده است، بی آن که نام منابع خود را ذکر کند. این نقل بی‌مأخذ نیز به یک یا دو مورد و یک یا دو صفحه اختصاص ندارد و او به شکلی گسترده دست به این کار زده است. این مسئله موجب طرح ادعایی بر ضد صدرا شده و عده‌ای او را به انتحال یا سرقت علمی از آثار دیگران متهم کرده‌اند. در مقابل، برخی مدافعان صدرا کوشیده‌اند با همه وجود این اتهام را رد کنند. معروف است نخستین کسی که به این نکته پی برد و در آثار خود بدان پرداخت، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸-۱۳۱۴ق.)، حکیم نامور قرن سیزدهم و چهاردهم و مورد احترام ناصرالدین شاه بود. وی که از مدافعان و مدرسان بنام فلسفه سینایی بود، در عین آشنایی با فلسفه صدرایی، نخستین کسی به شمار می‌رود که در صدد معارضه با این فلسفه بر آمد و نقدهایی بر فلاسفه صدرایی معاصر خود نوشت. وی به دقت نظر معروف بود و آثاری را که تدریس می‌کرد، نخست تصحیح و منابع آن را مشخص می‌ساخت. در این باره،

مرتضی مدرسی چهاردهی از میرزا طاهر تنکابنی، که پس از فوت آقا رضا قمشه ای به درس تمهید القواعد جلوه رفت، نقل می کند:

میرزا را عادت بر این بود که تا کتابی را تصحیح نمی‌کرد، شروع به بحث در آن نمی‌نمود. اما میرزا طاهر می‌گفت: می‌دیدم آن تمهید القواعدی که در نزد آقا محمد رضا خوانده بودیم، صفحه به صفحه و گاهی سطر به سطر افتاده داشت و او به نیروی بیان عرفانی مباحث کتاب را تقریر می‌نمود، لیکن مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه ابتدا تمام کتاب را اصلاح می‌نمود، سپس درس می‌گفت.[10]

وی حاشیه ای بر اسفار صدرا نوشت و در آن افزون بر روشن کردن ابهامات متن و به دست دادن توضیحات لازم، منابع اصلی سخن صدرا را در این کتاب معرفی کرد.[11] البته وی در عین داشتن موضع انتقادی در قبال فلسفه صدرایی، در مواردی از رأی وی «در برابر مخالفان دفاع کرده و نظریه او را ترجیح داده است» که با مطالعه برخی حواشی روشن می‌شود. همچنین «با مطالعه حواشی او فهمیده می‌شود که نه تنها مخالفتی با ملاصدرا نداشته، بلکه احترام وافر برای او قائل بوده است و در بسیاری از حواشی به بزرگی از او یاد می‌کند.»[12]

افزون بر آن، ادعا شده است وی، «کتابی به نام سرقات الصدرا نوشته است که در کتابخانه مجلس موجود است. در این کتاب مواردی را که صدرا از دیگران گرفته است استخراج و بازیابی کرده است.»[13] حال آن که نشانی از چنین کتابی در آثار برجای مانده جلوه نیست و شاید مقصود از آن همان حاشیه معروف وی بر اسفار باشد که در مواردی منابع سخن این کتاب را ثبت کرده است. گفتنی است که ظاهراً شیوه جلوه آن بوده است که منابع اقوال را استخراج کند و در حواشی خود بنگارد و این نکته اختصاص به اسفار نداشته است. از این رو، با همین منطق بر شفای بوعلی حاشیه ای مفصل نوشته است، به گونه

آقای دکتر جهانگیری در مقدمه تصحیح کسر اصنام الجاهلیه، درباره منابع این رساله می گوید : تقریباً همه مطالب و اکثر عبارات و احادیثی که در این رساله آمده، جز در موارد معدود، از آثار پیشینیان صدرا است، که اغلب بدون ذکر نام و نشان و ظاهراً بدون مراجعه به کتب حدیث به نقل آن‌ها پرداخته است. البته در این میان کتاب احیاء علوم‌الدین غزالی جای خاصی دارد، که او بیش از همه به این کتاب نظر داشته و مطالب آن را تلخیص کرده است.

ای که به نوشته مدرسی، «هرگاه حواشی میرزای جلوه چاپ شود معلوم می‌شود که مطابق آخرین روش تحقیقات علمی تاریخی» عمل کرده است.[14]

پس از جلوه که منابع سخنان صدرا را مشخص و ثبت کرد، نخستین کسی که به صراحت صدرا را متهم به انتحال کرد، آقا ضیاءالدین دُرّی از استادان فلسفه قرن چهاردهم بود. وی در انتهای ترجمه کتاب کنز الحکمه شهرزوری بخشی را به فلاسفه ای اختصاص می‌دهد که در این کتاب نیامده است و در آنْ هنگام شرح حال ملاصدرا به این موضوع می‌پردازد. در این جا وی به انتحالات صدرا تصریح و موارد متعددی را ذکر می‌کند و گزارش دست اولی از آن ارائه می‌دهد. وی هنگام تصحیح اسفار و کشف منابع آن که بیش از ۱۱۵ کتاب بوده است، به این مطلب بر می‌خورد و در می‌یابد که:

صاحب اسفار صدر و ذیل عبارات را اسقاط کرده و در غالب موارد هم عبارات منقوله غلط است که مدرسین سلف را به شبهه انداخته و در صدد توجیه بر آمده‌اند و به خطا رفته‌اند.[15]

سپس مواردی را که صدرا بدون اشاره به منابع خود نقل کرده، و نمونه‌هایی را که به غلط از منابع دیگر نقل کرده و شارحان در فهم عبارات آن درمانده و دست به توجیه زده‌اند، می‌آورد. همچنین نشان می‌دهد که وی سخنان ابن سینا را از طریق فخررازی نقل می‌کند، اما بی آن که آثار ابن سینا را در اختیار داشته باشد، آن‌ها را به او ارجاع می‌دهد. وی تصریح می‌کند که صدرا «در بسیاری از مواضع بیان مطالب و جواب دیگران را به خود نسبت می‌دهد.»[16]

این ادعا به تدریج قوت بیشتری پیدا کرد و مصححان آثار صدرا هر یک به نحوی به این مطلب تصریح و آن را تأیید کردند. برای نمونه، آقای دکتر جهانگیری در مقدمه تصحیح کسر اصنام الجاهلیه، درباره منابع این رساله می‌گوید:

تقریباً همه مطالب و اکثر عبارات و

احادیثی که در این رساله آمده، جز در موارد معدود، از آثار پیشینیان صدرا است، که اغلب بدون ذکر نام و نشان و ظاهراً بدون مراجعه به کتب حدیث به نقل آن‌ها پرداخته است. البته در این میان کتاب احیاء علوم‌الدین غزالی جای خاصی دارد، که او بیش از همه به این کتاب نظر داشته و مطالب آن را تلخیص کرده است.[17]

آنگاه طی شانزده صفحه نمونه‌های گسترده ای از نقل قول‌های بدون ارجاع در این رساله را می‌آورد و با منابع اصلی آن‌ها مقایسه می‌کند.

آقای دکتر رضا اکبریان نیز که جلد نهم اسفار را تصحیح کرده است، در موارد مختلف در پانوشت کتاب با احتیاط می‌نویسد: «عبارات مصنف در این باب با تغییراتی در کتاب المباحث المشرقیه آمده است.»[18] یا «مطالب این فصل شبیه مطالب المباحث المشرقیه است.»[19] سپس آدرس منبع اصلی را برای مقایسه به دست می‌دهد. در واقع در این جا[20] صدرا نزدیک به بیست صفحه را از فخررازی،[21] البته بدون اشاره به منبع سخن خود، نقل کرده و آن‌ها را با کلمات و عباراتی از خود آراسته است.

آقای دکتر نجفقلی حبیبی در تصحیح مفاتیح الغیب صدرا به این اخذ و اقتباس مکرر توجه داده است. برای نمونه در بحث انواع مکاشفه در پانوشت می‌نویسد: «ملا صدرا مطالب این مشهد را با مختصر تصرف به تلخیص از شرح فصوص الحکم قیصری، مقدمه، فصل ۷، ص۱۰۷-۱۱۰ بر گرفته است. نگارنده این ادعا را بررسی کرد و درستی آن را دریافت. البته تقریباً عین عبارات صدرا در کتاب جامع الاسرار نیز آمده است و ممکن است مأخذ وی این یک باشد. منقولات صدرا بدون ذکر منابع خود در مفاتیح الغیب به این مورد منحصر نمی‌شود و آقای حبیبی در پانوشت‌های خود آن‌ها را، از جمله احیاء علوم الدین غزالی، التفسیر الکبیر فخررازی، مشخص ساخته است.

همچنین آیت الله جوادی آملی در شرح خود بر اسفار در مواردی به این نکته اشاره می‌کند، از جمله: «بخشی از مطالب این فصل مطابق با مطالبی است که فخر رازی در مباحث مشرقیه آورده است»[22] و «مرحوم ابن سینا برهان صدیقین را در فصل بیست و نهم از نمط چهارم الاشارات و التنبیهات بیان کرده و مرحوم محقق طوسی آن را شرح کرده است و یک قسمت از عبارت‌های همین فصل از اسفار عین عبارت‌های شرح اشارات خواجه است.»[23]

آقای احمد خسروجردی، مدعی می‌شود که ملاصدرا مطالب فراوانی از دیگران را در آثار خود نقل کرده است و این نقل، «نه یک جمله و دو جمله، بلکه گاهی یک صفحه و گاهی چهار صفحه و یک فصل و دو فصل از کتاب دیگران بدون یک تغییر در کتاب خود گنجانیده است.» آقای ذکاوتی با اشاره به منتقدان صدرا که بر این کارش خرده گرفته‌اند، مدعی می‌شود: «یک فصل کامل در عشق‌بازی با ماه رویان عیناً از رسائل اخوان الصفا در اسفار هست، هر که می‌خواهد مقایسه نماید.»

آقای احمد خسروجردی، مدعی می‌شود که ملاصدرا مطالب فراوانی از دیگران را در آثار خود نقل کرده است و این نقل، «نه یک جمله و دو جمله، بلکه گاهی یک صفحه و گاهی چهار صفحه و یک فصل و دو فصل از کتاب دیگران بدون یک تغییر در کتاب خود گنجانیده است.»[24]

آقای ذکاوتی با اشاره به منتقدان صدرا که بر این کارش خرده گرفته‌اند، مدعی می‌شود: «یک فصل کامل در عشق‌بازی با ماه رویان عیناً از رسائل اخوان الصفا در اسفار هست، هر که می‌خواهد مقایسه نماید.»[25]

نگارنده این مقایسه را انجام داد و نتیجه حیرت‌انگیز و درست همان بود که ایشان گفته بود. رساله سی و هفتم اخوان الصفا در ماهیت عشق است.[26] صدرا نیز فصلی از اسفار را به ماهیت و انواع عشق، به خصوص عشق ظریفان به نیکورخساران اختصاص داده است.[27]

نقطه عزیمت، مباحث، مسائل، شواهد، ادبیات و نحوه استدلال این دو فصل، عمدتاً یکسان است. تنها تفاوت در پس و پیش کردن برخی عبارات و افزودنی‌های، البته غیر مجاز، به عبارات اصلی اخوان الصفا است. رساله اخوان الصفا دقیق و گزیده‌گویانه و فارغ از حواشی و تعبیرات تند است، اما صدرا به خود اجازه داده است تا عبارات را مقدم و مؤخر کند و در میان عبارات اخوان الصفا، با جملاتی از خود فاصله اندازد و از انسجام آن بکاهد و

موجب اطناب بی‌دلیل متن شود. در این جا برای مثال، یک مورد برای سنجش نقل می‌شود. اخوان الصفا هنگام بحث از علت عشق مردان به ماه رویان، آن را دارای حکمت و علت گسترش معرفت و دانش و فرهنگ دانسته بر آنند که این مسئله در میان مردم متمدن دیده می‌شود، حال آن که اقوام دور از علم و صنعت از آن دور هستند. با این نگرش چنین می‌نویسند:

ثم اعلم أن الاطفال والصبیان اذا استغنوا عن تربیه الآباء و الامهات، فهم بعدُ محتاجون الی تعلیم الاستاذین لهم العلوم و الصنائع لیبلغوا بهم الی التمام و الکمال، فمن اجل هذا یوجد فی الرجال البالغین رغبة فی الصبیان و محبة للغلمان، لیکون ذلک داعیاً لهم الی تأدیبهم و تهذیبهم و تکمیلهم للبلوغ الی الغایات المقصوده بهم، و هذا موجود فی جبلة اکثر الامم التی لها شغف فی تعلم العلم...[۲۸]

صدرا نیز با همین نگرش معتقد است که چون این عادت، البته نه به غرض جنسی و دفع شهوت، در میان اقوام فرهیخته وجود دارد، پس مطلوب است و به عبث آفریده نشده است. هرچند اقوام قسی‌القلب از این حالت دور و چون حیوانات تنها در پی جمع آمدن با زنان هستند. سپس در فلسفه وجودی این عادت می‌نویسد که وجود این عادت موجب می‌شود تا افراد به تعلیم صبیان و تقویت قوای روحی خود بپردازند و خود را کامل کنند، و گرنه خداوند این حالت را در انسان نمی‌آفرید. آنگاه عین عبارات فوق را با اندکی دستکاری و افزایش این گونه می‌آورد:

فإن الاطفال و الصبیان اذا استغنوا عن تربیة الآباء و الامهات، فهم بعدُ محتاجون الی تعلیم الاستاذین و المعلمین و حسن توجههم و التفاتهم الیهم بنظر الاشتیاق و التعطف؛ فمن اجل ذلک اوجدت العنایة الربانیة فی نفوس الرجال البالغین رغبةً فی الصبیان و تعشقاً و محبةً للغلمان الحسان الوجوه، لیکون ذلک داعیاً لهم الی تأدیبهم و تهذیبهم و تکمیل نفوسهم الناقصه و تبلیغهم الی الغایات المقصوده، فی ایجاد نفوسهم...[۲۹]

مرحوم حائری یزدی نیز که از مدافعان صدرا و مخالف نسبت انتحال است، به این واقعیت اشاره می‌کند و تصریح می‌نماید: «شایع است که صدرا بخش‌هایی از کتاب اسفار اربعه و بعضی کتاب‌های دیگر خود را از دیگران گرفته و بدون یادآوری نام ایشان به نام خود ذکر کرده است. نگارنده خود چندین موضوع را یافته است که او از المباحث المشرقیه اقتباس کرده و بدون نام در کتاب اسفار اربعه ذکر کرده است.»

مرحوم علامه حائری مازندرانی، هنگام بحث از رساله ابن سینا در باب عشق، می‌نویسد: «صدرالمتألهین در اسفار فصلی در عشق منعقد ساخته و پاره‌ای از محتویات این رساله را بدون ذکر نامش ممزوج به سخن‌های دیگر نموده و عنوان فصل عیناً عنوان فصل پنجم در رساله عشق است.»[۳۰]

مرحوم حائری یزدی نیز که از مدافعان صدرا و مخالف نسبت انتحال است، به این واقعیت اشاره می‌کند و تصریح می‌نماید: «شایع است که صدرا بخش‌هایی از کتاب اسفار اربعه و بعضی کتاب‌های دیگر خود را از دیگران گرفته و بدون یادآوری نام ایشان به نام خود ذکر کرده است. نگارنده خود چندین موضوع را یافته است که او از المباحث المشرقیه اقتباس کرده و بدون نام در کتاب اسفار اربعه ذکر کرده است.»[۳۱]

آقای ذکاوتی قراگوزلو با اشاره به حافظه بالای صدرا و موارد متعددی که از دیگران، بدون منبع نقل کرده است، چنین نتیجه می‌گیرد: «این جا است که به بعضی عبارات زیبای اسفار هم شک و ظن پیدا می‌شود.»[۳۲] سرانجام آن که آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی تصریح می‌کند صدرا:

در بسیاری از موارد عین عبارات فلاسفه و متکلمان و عرفای پیشین را در آثار خود آورده، ولی به منبع نقل کمترین اشاره ای نکرده است. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا این عمل می‌تواند از سوی شخص این حکیم الهی موجه شناخته شود؟[۳۳]

اما از دادن جواب خودداری می‌کند و بدون توضیح از آن می‌گذرد.

از مجموع این شواهد به دست می‌آید که ملاصدرا در آثار مختلف خود، به‌ویژه اسفار، مطالبی از دیگران آورده و از اشاره به منابع اصلی آن‌ها پرهیز کرده است. تا این جا مورد قبول موافقان و مخالفان صدرا

است. بنابراین پاسخ به پرسش اصلی این بخش، مثبت است. اما مسئله اصلی آن است که این کار اخلاقاً ناپذیرفتنی است یا می‌توان آن را توجیه کرد؟

۲. آیا انتحال غیر اخلاقی است؟

امروزه درباره غیر اخلاقی بودن انتحال تردیدی میان متخصصان اخلاق پژوهش نیست و به عنوان جنایت یا سرقت علمی از آن یاد می‌شود و بر این مطلب اجماع است. انتحال تجاوز به حقوق دیگران، نسبت دادن کار ناکرده به خود، دروغگویی، و تحریف واقعیت است و اگر در جایی آشکار شود که کسی دست به انتحال زده، قابل تعقیب جزایی است و مایه رسوایی اخلاقی. قبح انتحال، به مثابه دزدی آثار ادبی، هنری، و علمی دیگران و انتساب آن‌ها به خود، چنان شدید است که برخی کوشیده‌اند اندکی از قبح آن بکاهند و تعبیر ملایم‌تری به کار برند. برای مثال، آقای ذکاوتی قراگوزلو می‌نویسد که آوردن تعبیر انتحال برای پرهیز از «سرقات» است، «برای آن که واقعاً کلمه سرقات خیلی تند است و برازنده مقام علمی و نبوغ ملاصدرا نیست، زیرا سرقات یعنی دزدی‌ها، حال آن که انتحال نسبت دادن بی‌وجه مطالبی از کسی به کس دیگر یا به خود شخص است.»[۳۴] با این حال، تغییر عبارت گره‌گشا نیست. زیرا انتحال، دقیقاً همان سرقت است. برای مثال، تهانوی در تعریف انتحال تنها یک جمله را می‌آورد: «قسم من السرقه و هو النسخ.»[۳۵] مشکل با تغییر تعبیر حل نمی‌شود. در تعریف عربی، فارسی و انگلیسی انتحال، تقریباً همه جا به تعبیر دزدی و سرقت اشاره شده است. حتی تعبیر انگلیسی پلیجریزم (plagiarism)، یعنی انتحال، درست به معنای سرقت است. امروزه در منابع مختلفی که بحث انتحال پیش کشیده می‌شود، نخست در تعریف آن قید سرقت را می‌آورند، سپس به ابعاد اخلاقی و دلیل غیر اخلاقی بودن این عمل می‌پردازند. افزون بر آن به‌درستی گفته‌اند که انتحال از سرقت بدتر است. زیرا در سرقت اگر شخص مال‌باخته از خیر مال خویش گذشت، سارق مالک اموال مسروقه می‌شود، اما در انتحال چنین نیست و حتی اگر شخص منحول‌منه و آن که نوشته‌اش سرقت شده است، رضایت دهد که آن اثر به نام سارق چاپ شود، باز از نظر اخلاقی این کار سرقت است. در واقع، صاحب اثر حق ندارد که چنین حاتم‌بخشی کند، زیرا با این کار به نوعی در فریب دادن جامعه علمی مشارکت کرده و مایه رواج فریب‌کاری شده است.[۳۶] حاصل آن که انتحال، همان سرقت است و از نظر اخلاقی از آن ناپسندیده‌تر؛ چون این بحث را در جای دیگری کاویده‌ام،[۳۷] بیش از آن بدان نمی‌پردازم.

آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی تصریح می‌کند صدرا: در بسیاری از موارد عین عبارات فلاسفه و متکلمان و عرفای پیشین را در آثار خود آورده، ولی به منبع نقل کمترین اشاره ای نکرده است. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا این عمل می‌تواند از سوی شخص این حکیم الهی موجه شناخته شود؟ اما از دادن جواب خودداری می‌کند و بدون توضیح از آن می‌گذرد.

۳. دلایل مدافعان صدرا در این باره چیست، و تا چه حد پذیرفتنی است؟

آشکارگی نقل‌قول‌های بدون منبع در آثار صدرا چنان است که دیگر امروزه کسی در صدد انکار این مطلب نیست. منتها کمتر کسی نیز رخ دادن انتحال را در نوشته‌های صدرا کاملاً پذیرفته است. با مرور آثار مدافعان صدرا متوجه می‌شویم به شکل‌های مختلفی کوشش می‌شود تا این اقدام به نحوی توجیه گردد که لطمه ای به مقام علمی و شخصیت اخلاقی صدرا نخورد. عمده مدافعان صدرا می‌کوشند با پیش کشیدن دلایل گوناگونی این مسئله را حل کنند یا دست‌کم از قبح آن بکاهند. با این همه، در حدی که می دانم، کوشش نظام‌مند و منسجمی برای توجیه عملکرد صدرا صورت نگرفته است و غالباً مدافعان صدرا در میان آثار خود به گونه ای حاشیه ای و استطرادی اشاراتی به این مسئله می‌کنند و از آن می‌گذرند. برای مثال، مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی در موارد گوناگونی به این نکته گذرا اشاره می‌کند و در یکی از اشارات خود چنین می‌نویسد:

اول کسی که تلویحاً خواست ملا صدرا را تخطئه نماید و به طور مستقیم در صدد قدح آخوند بر آمد مرحوم آقا میرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ ق.، است که گاهی در مجلس درسْ مآخذ اقوال آخوند را نشان می‌داده است. در عصر ما هم مرحوم آقا ضیاء الدین دُرّی (ره) و یکی دو نفر از فضلاء معاصر که گمان نکنم مدعی فلسفه‌دانی باشند با کمال بی‌انصافی از روی جهل و نادانی در صدد نشان دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا بر آمدند. آقا میرزا ابوالحسن جلوه در طبیعیات آن هم طبیعی شفا و علوم ریاضی معمول در مدارس قدیمه در حدود هفتاد یا هشتاد سال قبل وارد و در الهیات به سبک و طریقه شیخ رئیس بوده و به طور سطحی کلمات شیخ را تقریر می‌نمود. ولی در فلسفه آخوند تخصص نداشته است و در عرفانیات که یکی از ابزارهای فهم کلمات ملاصدرا است، به طور کلی راجل است.[۳۸]

مرحوم مهدی حائری یزدی نیز در پانوشت کتاب خود این گونه به مسئله می‌پردازد:

گویا مرحوم جلوه، که از حکمای عصر بوده، چون به منزلت حکیم مؤسس آقا علی مدرس در تحقیق غبطه می‌خورده، ابتکار خود را در تتبع به خرج داده و کتابی به نام سرقات الصدرا نوشته است که در کتابخانه مجلس موجود است. در این کتاب مواردی را که صدرا از دیگران گرفته است استخراج و بازیابی کرده است.[۳۹]

آقای غلامحسین رضانژاد، در وصف آقا ضیاء الدین، کسی که به صراحت آشکارکننده انتحال‌های صدرا بود، می نویسد:

تعصب و تصلب وی در این امر به افراط و هتک حرمت نابغه ای بس‌فرازمند و متعالی و سترگ چونان صدر حکمای جهان ملاصدرا انجامید و بالاخره با این روش ثابت کرد که نفس وی مصداق: الحکیم من اتقن قوله و فعله نشده و حکمت در او جز صُوَر و نقوشی ذهنی، آن هم در حد حفظ اصطلاحات و موارد درست

امروزه درباره غیر اخلاقی بودن انتحال تردیدی میان متخصصان اخلاق پژوهش نیست و به عنوان جنایت یا سرقت علمی از آن یاد می‌شود و بر این مطلب اجماع است. انتحال تجاوز به حقوق دیگران، نسبت دادن کار ناکرده به خود، دروغگویی، و تحریف واقعیت است و اگر در جایی آشکار شود که کسی دست به انتحال زده، قابل تعقیب جزایی است و مایه رسوایی اخلاقی. قبح انتحال، به مثابه دزدی آثار ادبی، هنری، و علمی دیگران و انتساب آن‌ها به خود، چنان شدید است که برخی کوشیده‌اند اندکی از قبح آن بکاهند و تعبیر ملایم‌تری به کار برند.

کاربرد آن‌ها بیش نبوده است و گرنه به خداوند راستین این فن، صدرالمتألهین نسبت سرقت عبارات حکما را نمی‌داد. [...] نباید [...] فیلسوفی جهانی و حکیمی الهی و عارفی صمدانی و دانشمندی متعالی، چونان صدرالمتألهین را برای نقل چند عبارت از حکماء، این گونه مورد طعن و حمله قرار داد و همه اوصاف بی‌شمار این عالم بالله و عارف و سالک الی الله را نادیده انگاشت. اضافه این که ضیاء دری ملتفت نبوده که حکیم و فیلسوف با منطق و معقول سر و کار دارد، نه علوم نقلی که هر جا عبارتی از دانشمند یا حکیمی برداشت، به طور حتم نام صاحب عبارت را ذکر کند؛ به‌علاوه گاهی مقتضی بلاغت در موارد طعن و قدح کلامی، نیاوردن اسم صاحب کتاب یا عبارت مورد ایراد است، و لذا حکماء بیشتر در این موارد، جملات و عبارات مزبور را با کلمه قیل می‌آورند و نام قائل را نمی‌برند. گذشته از مباحث بالا، حکیم با گفته کار دارد نه با گوینده و این شیوه حتی در عادت بزرگان علم حکمت این عصر نیز تداول دارد.[۴۰]

سخنانی از این دست در میان مدافعان صدرا فراوان است، اما تلاشی جدی و استدلالی منظم کمتر دیده می‌شود. با مرور این آثار می‌توان دفاع‌هایی را که در این زمینه صورت گرفته است، به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

۳-۱. بی‌اعتبارسازی مدعیان انتحال
۳-۲. کمرنگ‌سازی انتحال
۳-۳. رایج دانستن انتحال در گذشته
۳-۴. ادعای تعدد روش در بحث ارجاع
۳-۵. غربی دانستن بحث انتحال
۳-۶. پیش کشیدن شعار «حکیم را با گفته کار است، نه با گوینده»

ممکن است این تقسیم‌بندی دقیق و جامع نباشد، با این حال، برای پیش بردن بحث مفید است. حال می‌توان به تحلیل این دلایل و دفاعیه‌ها پرداخت.

۳-۱. بی‌اعتبارسازی مدعیان انتحال

شیوه مسلط کسانی چون مرحوم آشتیانی و حائری یزدی، در مواجهه با مسئله انتحال، حمله به میرزا ابوالحسن جلوه و آقا ضیاء دری و مدعیان انتحال بوده است. آنان در این راه، بر بی‌سوادی منتقدان، بدخواهی و انگیزه‌خوانی‌شان پرداخته، کوشیده‌اند بی‌صلاحیتی آنان را آشکار سازند. برای مثال، آشتیانی درباره جلوه مدعی می‌شود: «در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه سبک ملاصدرا عاجز بود»[۴۱] و با این که زحمت می‌کشید، در فهم اسفار و کتب عرفانی «کاری از پیش نبرد».[۴۲]

آشتیانی طی چند صفحه تلاش می‌کند تا نشان دهد حکیم جلوه آدم کودنی بوده که قدرت درک سخنان صدرا را نداشته و به همین سبب به مسئله انتحال او اشاره کرده است. به نوشته وی: «آن مرحوم به جای حل مشکلات کتب فلسفی دنبال نسخ می‌گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتید بزرگ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (إن قلت و قلت) برگزار می‌کرد»،[۴۳] یا «معروف است که مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهانی [...] می‌گفت آقا میرزا ابوالحسن تا دم مرگ هم از تصویر حرکت جوهر عاجز بود.»[۴۴]

حائری یزدی این اقدام را «بداندیشی نسبت به کتاب‌های صدر المتألهین» می‌داند و بر منتقدان می‌تازد و آن‌ها را به رعایت نکردن ادب متهم می‌سازد و مدعی می‌شود که جلوه، به انگیزه نادرستی، کتاب سرقات الصدرا را نوشت.[۴۵] رضانژاد نیز جلوه را حکیم نمی‌شمارد و بر آن است که وی از حکمت «جز صُوَر و نقوشی» بهره نداشت.[۴۶]

این سبک پاسخ‌گویی، سه اشکال اصلی دارد، (۱) خلاف واقع است، (۲) غیر اخلاقی است، و (۳) خروج از بحث است. نخستین مشکل این پاسخ آن است که با واقعیت علمی و زیست عالمانه جلوه سازگار نیست و مبتنی بر گمانه‌زنی‌های ناسنجیده است. زیرا کتابی به نام سرقات الصدرا در منابع ثبت نشده است و معلوم نیست که مستند این ادعا چیست. دیگر آن که شواهدی از توانایی علمی جلوه برجای مانده است، از جمله همین حاشیه بر اسفار که بازگوی تدریس حکمت صدرایی است. به نوشته رضازاده، «حواشی اسفار او حکایت از تدریس مکرر اسفار ملاصدرا دارد.»[۴۷]

در بنیاد، این نوع برداشت که وی قصد معارضه با صدرا را داشته است، مورد تردید جدی است. در این باره آقای رضازاده که خود آثار جلوه را تصحیح کرده و طبیعتاً آن‌ها را به دقت خوانده است، بر آن است که با مرور حواشی جلوه بر اسفار متوجه می‌شویم که، «این حواشی در پی توضیح مراد مصنف» و روشن کردن مقصود صدرا بوده است، نه نقد آن‌ها.[۴۸] همچنین مرور این حواشی نشان می‌دهد که مسئله بی‌تسلطی وی بر اسفار و حکمت صدرایی، «سخن صائبی نیست».[۴۹] به نوشته رضا زاده، از نوشته‌های جلوه دشمنی با صدرا به دست نمی‌آید و این ادعا نمونه ای از مشهورات بی‌اصل است و، «حداقل از آثار نوشتاری او و شاگردانش چنین چیزی استفاده نمی‌شود.»[۵۰]

شیوه مسلط کسانی چون مرحوم آشتیانی و حائری یزدی، در مواجهه با مسئله انتحال، حمله به میرزا ابوالحسن جلوه و آقا ضیاء دری و مدعیان انتحال بوده است. آنان در این راه، بر بی‌سوادی منتقدان، بدخواهی و انگیزه‌خوانی‌شان پرداخته، کوشیده‌اند بی‌صلاحیتی آنان را آشکار سازند. برای مثال، آشتیانی درباره جلوه مدعی می‌شود: «در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه سبک ملاصدرا عاجز بود» و با این که زحمت می‌کشید، در فهم اسفار و کتب عرفانی «کاری از پیش نبرد».

آشتیانی طی چند صفحه تلاش می‌کند تا نشان دهد حکیم جلوه آدم کودنی بوده که قدرت درک سخنان صدرا را نداشته و به همین سبب به مسئله انتحال او اشاره کرده است. به نوشته وی: «آن مرحوم به جای حل مشکلات کتب فلسفی دنبال نسخ می‌گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتید بزرگ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (إن قلت و قلت) برگزار می‌کرد»، یا «معروف است که مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهانی [...] می‌گفت آقا میرزا ابوالحسن تا دم مرگ هم از تصویر حرکت جوهر عاجز بود.»

حائری یزدی این اقدام را «بداندیشی نسبت به کتاب‌های صدر المتألهین» می‌داند و بر منتقدان می‌تازد و آن‌ها را به رعایت نکردن ادب متهم می‌سازد و مدعی می‌شود که جلوه، به انگیزه نادرستی، کتاب سرقات الصدرا را نوشت. رضانژاد نیز جلوه را حکیم نمی‌شمارد و بر آن است که وی از حکمت «جز صُوَر و نقوشی» بهره نداشت.

این سبک پاسخ‌گویی، سه اشکال اصلی دارد، (۱) خلاف واقع است، (۲) غیر اخلاقی است، و (۳) خروج از بحث است.

رضازاده، هرچند پیش از آغاز کار تصور می‌کرد که حواشی اسفار انتقادی باشند، در پایان تحقیق دریافت که «اکثر آن‌ها توضیحی و شرح کلام مصنف است» و، برخلاف انتظار خودش، «در این حواشی نه تنها انتقاد جدی وجود ندارد، بلکه از صدرالمتألهین به بزرگی یاد شده است.»[۵۱] بنابراین نخستین اشکال این نحوه پاسخ‌گویی، سخنان نامستند و مغایر واقع است. همچنین حواشی جلوه بر فصوص که بر جای مانده است و تدریس عرفان از سوی وی، ادعای «راجل» یا پیاده بودن جلوه در عرصه عرفان را مخدوش می‌کند.

دومین اشکال این نوع پاسخ‌گویی، خروج از اصول اخلاقی در فهم و تفسیر اظهارات دیگران است. به فرض که جلوه با صدرا مخالفت کرده باشد، چرا باید آن را زاده رشک و غبطه، بدخواهی و مسائلی از این دست بینگاریم و این اقدام را نشانه تنک‌مایگی علمی وی به شماریم و او را فاقد حکمت بدانیم. در این جا اصل حمل بر صحت و تفسیر به احسن که مسلمات فهم دیدگاه دیگران به شمار می‌رود نادیده انگاشته شده است. جلوه حکیمی است، در حد حکیمان معاصر خود، یا اندکی برتر و یا فروتر، اما این دلیل نمی‌شود که اگر وی از موضع سینایی به نقد صدرا و حکیمان صدرایی معاصر خود پرداخت وی را فاقد منش اخلاقی سالم بدانیم و بر شخصیت وی حمله بریم. به گفته رضازاده، آشتیانی به سبب ارادت شدید به صدرا به شخص جلوه حمله برده و، «متأسفانه از نقد رأی به نقد شخصیت او منتقل شده است.»[۵۲] از قضا جلوه از نظر اخلاقی شخصیتی دوست‌داشتنی داشت و تذکره‌نویسان درباره مناعت طبع و ساده‌زیستی و منش انسانی او بسیار نوشته‌اند.[۵۳]

دومین اشکال این نوع پاسخ‌گویی، خروج از اصول اخلاقی در فهم و تفسیر اظهارات دیگران است. به فرض که جلوه با صدرا مخالفت کرده باشد، چرا باید آن را زاده رشک و غبطه، بدخواهی و مسائلی از این دست بینگاریم و این اقدام را نشانه تنک‌مایگی علمی وی به شماریم و او را فاقد حکمت بدانیم؟

سومین اشکال این پاسخ آن است که به فرض صحت همه اظهارات و داوری‌های کسانی چون آشتیانی و حائری، در این جا بحث جرح و تعدیل شخصیت جلوه نیست. دعوا جای دیگری جریان دارد. واقعیتی به نام انتحال رخ داده است و حالا این بزرگان باید پاسخگوی آن باشند و نشان دهند که این کار چه توجیه معقولی دارد. امروزه دیگر با مسئله اتهامی ثابت نشده از سوی جلوه مواجه نیستیم تا به فرض با جرح شخصیت او نشان دهیم که این اتهام ناوارد است. واقعیت انتحال را حتی آشتیانی و حائری نیز قبول دارند. لذا فارغ از این که جلوه چگونه شخصی بوده است، باید درباره انتحال در آثار صدرا بحث کرد و از اشاره به شخصیت جلوه و دیگران دوری جست.

۲-۳. کمرنگ‌سازی انتحال

گاه کوشش می‌شود تا با قبول ضمنی انتحال، این کار، جزیی و پیش‌پا افتاده قلمداد شود. این شیوه خود به دو صورت عمده انجام می‌شود. گاه گفته می‌شود که حجم موارد انتحال بسیار پایین بوده است و گاه مواردی که انتحال قلمداد شده است، در واقع، مسائل جزیی و اطلاعات عمومی بوده است. صورت نخست را در قطعه زیر به‌نیکی می‌توان دید:

اگر در آغاز کتاب یا بر سر هر فصلی از فصول بسم الله را می‌نویسند یا در ضمن کلام برای زیبایی سخن، آیه ای را درج می‌کنند و همچنین اگر قطعه کوتاهی از شعر دیگران را در شعر یا نثر خود می‌گنجانند، قطعاً این‌ها هیچ کدام نام دستبرد و سرقت به خود نخواهد گرفت و بلکه از جمله محسنات به شمار خواهد رفت. حال اگر در سبک ادبیات غربی این گونه اقتباس و درج معمول نباشد، این دلیل نخواهد بود که ما هم باید یا به آتش آن‌ها بسوزیم یا با آهنگ آن‌ها بنوازیم.[۵۴]

مرحوم آشتیانی صورت دوم پاسخ را در قطعه زیر به کار می‌گیرد و می‌نویسد:

صدرالمتألهین مطالب زیادی از قوم بدون ذکر مأخذ در این کتاب [اسفار] نوشته است. ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده است مطالب ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص به خود اوست. اهمیت صدرالمتألهین در

تحقیقات رشیقه ای است که اختصاص به خود او دارد.[۵۵]

همچنین مرحوم حائری یزدی از این شیوه بدین گونه بهره می‌گیرد:

سرقت در جایی صادق است که فکر یا مالی تعلق و اختصاص به دیگری داشته باشد و سارق آن را عمداً و بدون خریداری و تشریفات شرعی و قانونی نقل و انتقال به خویشتن تعلق دهد. افکار عمومی همچون املاک و شوارع عمومی است که تعلق به افراد خاص ندارد و همه می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.[۵۶]

به نظر می‌رسد که این پاسخ افزون بر آن که غیر اخلاقی است، زیرا تصویر نادرست و مضحکی از انتقاد دیگران به دست می‌دهد و ادعایشان را مسخ می‌کند، گره‌گشا نیز نیست. ادعای منتقدان آن نیست که چرا در آثار ملاصدرا «بسم الله» یا یک رباعی بدون منبع آمده است. سخن از نقل یک یا دو جمله نیست که بتوان از آن چشم پوشید. مسئله یک فصل و دو فصل و گاه بحث از یک کتاب کامل است. همچنین مباحثی که مسئله‌انگیز گشته، جزو دانش عمومی یا به تعبیر حائری شوارع عمومی نیست، تا بتوان این گونه پاسخ داد، بلکه مواردی که مشخصاً زاده تأملات شخصی کسی بوده است. به نوشته آقا ضیاء دری، صدرا، «در بسیاری از مواضع بیان مطالب و جواب دیگران را به خود نسبت می‌دهد.»[۵۷]

نقل گسترده کار دیگران، به خصوص در جایی که مباحث اختصاصی یک اندیشمند بوده است، بسیار با نقل بدون سند یک آیه یا روایت فرق می‌کند. آیت الله واعظزاده خراسانی نقل می‌کند که در جلسه ای با حضور مرحوم مطهری و شهید بهشتی، آقای محمد فرید نهاوندی، که از طلاب فاضل بود، گفت که صدرا برخی از آراء خود در اسفار را از المباحث المشرقیه فخر رازی، بدون ارجاع به منبع آن به خود نسبت داده است و حتی جایی را که فخر نوشته بوده است، «هذا مما لم یسبقنی الیه احد» را نقل و به نام

آیت الله واعظزاده خراسانی نقل می‌کند که در جلسه ای با حضور مرحوم مطهری و شهید بهشتی، آقای محمد فرید نهاوندی گفت که صدرا برخی از آراء خود را در اسفار از المباحث المشرقیه فخر رازی، بدون ارجاع به منبع آن به خود نسبت داده است و حتی جایی را که فخر نوشته بوده است، «هذا مما لم یسبقنی الیه احد» را نقل و به نام خود ثبت کرده است. برخی متعجب و برخی منکر شدند. هر دو کتاب را آوردند. یکی المباحث المشرقیه را خواند و دیگری با اسفار مقایسه کرد. عبارات عیناً یکی بودند.

خود ثبت کرده است. برخی متعجب و برخی منکر شدند. هر دو کتاب را آوردند. یکی المباحث المشرقیه را خواند و دیگری با اسفار مقایسه کرد. عبارات عیناً یکی بودند.[۵۸]

آقای جهانگیری بر آن است که در واقع بخش عمده کتاب کسر اصنام الجاهلیه از پیشینیان و به خصوص برگرفته از احیاء علوم‌الدین غزالی است. بنابراین دفاع فوق کارآمد نیست. افزون بر آن، در بحث انتحال اولاً مسئله عمد و تعمد مطرح نیست، بلکه کافی است که این عمل صورت گرفته باشد، تا انتحال رخ دهد.[۵۹] ثانیاً قرائنی وجود دارد که ظاهراً صدرا آگاهانه از ذکر منابع کار خود پرهیز می‌کرده است. وی، به نوشته آقای جهانگیری، در کتاب کسر اصنام الجاهلیه به شکل کلی اشاره می‌کند که این کتاب برگرفته از کتب عارفان است و چنین می‌نویسد: «فهذه جمله من مجامع علامات المحبین لله (تعالی)، نقلتها تلخیصاً من کتب العرفاء، لیکون دستوراً لمن اراد أن یتعرف حال احباء الله.»[۶۰] با این حال، به تصریح مصحح این رساله، در نسخه اصل دستخط مؤلف، در پی تعبیر «من کتب العرفاء»، چنین آمده است: «خصوصاً الاِحیاء»، اما ظاهراً خود مؤلف آن را خط زده است.[۶۱]

۳-۳. رایج دانستن انتحال در گذشته

رایج‌ترین پاسخی که به منتقدان داده می‌شود، پیش کشیدن این ادعا است که این کار در گذشته مرسوم بوده و دأب علما آن بوده است که از منابع نوشته‌های خود نام نبرند و سخنانی را از این و آن نقل کنند، بی آن که در پی ارجاع دادن به مؤلف باشند. آشتیانی گاه از این پاسخ استفاده می‌کند و می‌گوید:

بر خلاف تصور کوته‌نظران، آخوند ملا صدرا هرگز حاضر نبوده است که کوچک‌ترین مطلب علمی دیگران را به خود نسبت دهد و این که عبارات زیادی

www.ebnearabi.com

از دیگران در آثار او دیده می‌شود اولاً در برخی از آثار خود مأخذ نقل را ذکر کرده و در ثانی این عادت در بین دانشمندان سلف رسم بوده و اختصاص به ملا صدرا ندارد.[۶۲]

همچنین وی با پذیرش این که «ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده است و مأخذ نشان نداده است»، مدعی می‌شود که آن چه صدرا نقل کرده مطالب رایجی بوده، «و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول بوده است و هر که به درس آخوند حاضر می‌شده است و یا اهل مطالعه این افکار بوده است می دانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده است.»[۶۳] رضازاده نیز بر آن است که نام نبردنِ از منابع نقص کار صدرا نیست، زیرا «اصلاً ذکر مآخذ مرسوم نبوده است.»[۶۴] به گفته واعظزاده، مرحوم مطهری نیز در دفاع از صدرا بر همین نکته انگشت می‌گذارد و می‌گوید: «این رسم علما بوده که در بیان یک مطلب علمی، اگر سخنان دانشمند دیگری را بیانگر مناسبی برای نظریات خود می‌دیدند، همان عبارات را بدون این که بگویند از چه کسی است به صورت اقتباس می‌آوردند.»[۶۵]

این پاسخ چنان تقریر می‌شود که گویی نکوهیده بودن انتحال امری تازه است و در گذشته سنت مسلط و فرهنگ رایج در میان دانشمندان سلف نقل قول از دیگران، بدون ارجاع به آن‌ها بوده است. اگر منظور از این پاسخ آن است که در گذشته نیز کسانی، و چه بسا کسان بسیاری، بوده‌اند که منابع سخن خود را نقل نمی‌کرده‌اند، این حکم درستی است، اما از آن درستی انتحال به دست نمی‌آید. اگر هم منظور آن است که اساساً در گذشته هنجار علمی حاکم بر جامعه مقبولیت انتحال بوده است، ادعایی است خلاف واقع. انتحال، به معنای به خود بستن آثار دیگران، در سنت اسلامی و در میان دانشمندان سلف هرگز امری مقبول و بهنجار به شمار نمی‌رفته است و عالمان

انتحال، به معنای به خود بستن آثار دیگران، در سنت اسلامی و در میان دانشمندان سلف هرگز امری مقبول و بهنجار به شمار نمی‌رفته است و عالمان در طول تاریخ از تاراج آثارشان به دست سارقان شکایت داشته و بر نادرستی این عمل تأکید می‌کرده‌اند. خود بحث انتحال یا سرقات و اتهام انتحال و سرقت آثار دیگران که به این یا آن عالم در طول تاریخ زده می‌شده است، به‌خوبی قبح این عمل را در گستره فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد.

در طول تاریخ از تاراج آثارشان به دست سارقان شکایت داشته و بر نادرستی این عمل تأکید می‌کرده‌اند. خود بحث انتحال یا سرقات و اتهام انتحال و سرقت آثار دیگران که به این یا آن عالم در طول تاریخ زده می‌شده است، به‌خوبی قبح این عمل را در گستره فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد.

در این جا صرفاً به اظهارات چند تن از بزرگان در مقاطع مختلف تاریخی بسنده می‌کنم. ابوالحسن هجویری در مقدمه کتاب کشف المحجوب نقل می‌کند که دیگران دو بار کتاب او را دزدیده و به نام خود ثبت کرده‌اند. لذا برای پیشگیری از این کار بر ثبت نام خود اصرار می‌ورزد.[۶۶] غزالی، در قرن پنجم هجری در کتاب ذم الغرور از کتاب احیاء خویش، یکی از نمونه‌های فریب‌خوردگی و غرور عالمان اهل قلم را انتحال می‌شمارد و می‌نویسد:

ولعله یَحکِی من الکلام المُزَّیف ما یزید فی تزییفه فیعزوه الی قائله و ما یستحسنه فلعله لا یعزوه الیه لیظن أنه من کلامه، فینقله بعینه کالسارق له او یغیره بأدنی تغییر کالذی یسرق قمیصاً فیتخذه قباءً حتی لا یعرف انه مسروق.[۶۷]

مؤیدالدین خوارزمی، در قرن هفتم، سخن بالا را این گونه ترجمه کرده است:

و شاید که از سخن مزیف[۶۸] چیزی را حکایت کند که تزییف او خواهد آمد، پس آن را به صاحب آن نسبت کند و آن چه مستحسن باشد شاید که نسبت نکند تا پندارند که سخن او است. پس آن را بعینه نقل کند، چنانکه کسی چیزی را بدزدد؛ [یا][۶۹] آن را تغییر کند به اندک گردانیدنی، چنانکه کسی پیراهنی بدزدد و آن را قبا سازد تا ندانی که دزدیده است.[۷۰]

ابن ابی الحدید هنگام نقل و تحلیل سخن جاحظ درباره شیوه سیاست‌ورزی امام علی (ع)، افزون بر آن که تصریح می‌کند دست به نقل قول مستقیم زده است، بلکه آغاز و فرجام آن را به دقت این گونه مشخص می‌کند: «قال ابو عثمان» و «هذا آخر کلام ابی عثمان فی هذا

الموضع؛ این پایان سخن ابو عثمان در این باب است»

سعد الدین تفتازانی، پس از نوشتن شرح بر کتاب تلخیص المفتاح قزوینی، در مقدمه شرح مختصر خود از دست‌اندازی غارت‌گران به کتابش و مسخ آن نام می‌برد و نگرانی خود را ابراز می‌دارد و از «منتحلانی که چشم به برگرفتن و غارت گردانده‌اند» سخن می‌گوید.[۷۱]

سید علی خان مدنی شیرازی نیز در انتهای شرح خود بر صحیفه سجادیه، از سارقان علمی به خدا پناه می‌برد و گزارشی تلخ از سرقت اثرش به دست می‌دهد و برای حفظ کتابش از دست‌برد سارقان خدا را این گونه به یاری می‌خواند: «و أنا اسأل الله تعالی بجاهم العظیم المحلی بدر الشرف النظیم أن یصونه عن کل ناصب مارق و کل غاصب سارق». سپس موردی را که برای خودش رخ داده بود نقل می‌کند.[۷۲]

سرانجام شیخ آقا بزرگ تهرانی هنگام معرفی کتاب بیان السعاده فی مقامات العباده نوشته سلطان‌محمد گنابادی، خاطرنشان می‌سازد که سید حسین قزوینی حائری یادآور شده که در این کتاب انتحال رخ داده است و مؤلف مباحث قابل توجهی را به‌تمامی از رساله شیخ علی بن احمد مهائمی کوکنی که در قرن هشتم و نهم می‌زیسته، برگرفته است.[۷۳] سلطان‌حسین تابنده گنابادی، در شرح حال سلطان محمد، سخن شیخ را گله‌گزارانه نقل می‌کند و می‌کوشد با آوردن شش نکته به این اتهام پاسخ دهد.[۷۴]

نمونه‌های فوق و بحث از سرقات و تلاش در جهت تعیین حدود آن، به‌خوبی نشان می‌دهد که هرگز انتحال در جامعه علمی به رسمیت شناخته نشده است، بر عکس نوعی بی‌رسمی و رفتاری غیر اخلاقی به شمار می‌رفته است. نه تنها انتحال آثار دیگران غیر اخلاقی قلمداد می‌شده است، نویسندگان ملزم بوده‌اند تا از ارجاع مستقیم به منابعی که خود از آن استفاده نکرده‌اند بپرهیزند و فقط به منابعی که مستقیماً از آن بهره گرفته‌اند، بسنده کنند. داستان سیوطی نمونه گویای این مطلب است.

اگر مقصود آن باشد که در علوم عقلی فیلسوف حق دارد که سخن دیگران را به نام خود ثبت کند و بگوید ما را با گفته کار است، نه گوینده، در واقع وسط دعوا نرخ تعیین کردن است و دلیلی وجود ندارد که فیلسوف چنین تافته جدابافته ای باشد. احترام به حقوق دیگران و پرهیز از دست‌بردن به آثار دیگران، از لوازم پژوهش در همه عرصه‌ها و علوم است و از این جهت فرقی بین علوم عقلی و نقلی نیست. کافی است که کسی با همین استدلال بخش قابل توجهی از اسفار را سرقت و به نام خود منتشر کند، و سپس مدعی شود که مرا با گفته کار است نه گوینده و چون این گفته‌ها را قبول دارم، پس آن‌ها را به نام خود منتشر خواهم کرد.

به نوشته حاجی خلیفه، جلال‌الدین سیوطی ادعا کرد که شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد قسطلانی مصری (متوفای ۹۲۳)، مؤلف کتاب المواهب السنیه بالمنح المحمدیه، از او سرقت کرده و به او ارجاع نداده است. هنگامی که از او دلیل این کار را خواستند، گفت که وی از بیهقی نقل قول کرده و اگر راست می‌گوید نشان دهد که از کدام کتاب وی نقل کرده است. سیوطی مدعی بود که قسطلانی سخن بیهقی را از آثار وی، و نه بیهقی نقل کرده ولی مستقیماً به بیهقی ارجاع داده است، حال آن که ملزم بود بنویسد این سخن بیهقی را از آثار سیوطی نقل کرده‌ام. قسطلانی پوزش‌خواهانه از قاهره به روضه رفت و بر خانه سیوطی ایستاد و از او عذرخواهی کرد. سیوطی معذرت‌خواهی را پذیرفت، اما در را بر او باز نکرد.[۷۵]

در واقع در سنت اسلامی، از حذف واسطه‌های نقل و میان‌بر زدن در ارجاع پرهیز داده و از این کار، به نام «کذب مفترع»[۷۶] یاد شده است. به روایت کلینی، امام صادق (ع) به اصحابش فرمان داد تا از «دروغ مفترع» بپرهیزند. پرسیدند: دروغ مفترع چیست؟ پاسخ داد: این که کسی حدیثی برایت نقل کند، پس او را واگذاری و آن را از کسی نقل کنی که وی از او نقل کرده است.[۷۷] همچنین امام صادق از امام علی (علیهما السلام) نقل می‌کند که گفت:

إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقّاً فَلَكُمْ وَ إِنْ كَانَ كَذِباً فَعَلَيْهِ.[۷۸]

هرگاه سخنی را نقل کردید، آن را به کسی که برایتان نقل کرده است، اسناد دهید. پس اگر حق بود به سود شما است و اگر دروغ بود، بر او است.

بنابراین، انتحال هرگز در میان سلف، به مثابه هنجاری اخلاقی رایج نبوده و آنان به چشم نوعی سرقت بدان

می‌نگریسته‌اند. افزون بر آن عالمان مقید بوده‌اند که منابع سخن و منقولات خود را ذکر کنند، تا جایی که کسانی مانند ملاصالح مازندرانی، حذف وسایط نقل را، مانند آن که کسی سخن ابن سینا را از فخر رازی نقل کند، اما به خود ابن سینا ارجاع دهد، نوعی دروغ و تدلیس می‌شمارند.[۷۹]

در برابر دفاع نامستدل بالا که علمای سلف از این و آن بدون ارجاع نقل قول می‌کرده‌اند، شاهد کسانی هستیم که نماد دقت و امانت در ارجاع و متعهد به یادکرد منابع تصنیف خود بوده‌اند. در واقع این کار سنت اخلاقی و هنجار علمی بوده است. اتان کلبرگ از این سنت این گونه یاد می‌کند: «همان طور که معروف است مؤلفان مسلمان قرون میانه، در هنگام نقل از یک کتاب، از روی عادت، عنوان، و بعضاً بخش یا جلدی که نقل از آن صورت گرفته را یاد می‌کرده‌اند.» در واقع این شکل ارجاع دادن تا پیش از رواج چاپ، شیوه دقیق ارجاع به شمار می‌رفته است.[۸۰] یکی از این محققان دقیق سید بن طاووس است که به دقت منبع منقولات خود را مشخص می‌نماید. پیش از او نیز یحیی بن الحسن بن البطریق (متوفای ۶۰۰ یا ۶۰۶) نیز این گونه عمل می‌کرده و ابن طاووس از او متأثر بوده است.[۸۱] سید بن طاووس حتی گاه مشخصات فیزیکی و قطع منابع خود، تاریخ نگارش آن‌ها، پشت یا روی برگه و نوع کاغذ به کار رفته را نیز معین می‌کرده است.[۸۲] این دقت نظر در نقل منبع گاه تا جایی پیش می‌رفته که وی شماره سطر را نیز در منابع خود می‌آورده است. برای مثال، پیش از آوردن نکته‌های تفسیری چنین منبع خود را مشخص می‌کند: «در آن چه عیناً از جزو دوم از تفسیر ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (ع) از سطر دوازدهم روی صفحه...»[۸۳]

خسروجردی با اشاره به دفاع ناموفق بالا می‌گوید: «اگر تصور شود که در زمان ملاصدرا شیوه نگارش این بوده

حکم‌های جزمی از مقوله زیر در دفاع از صدرا بیش از آن که حقانیت موضع گوینده را نشان دهد و صدرا را بر صدر نشاند، بیانگر خشونت فکری این موضع و سد کننده راه بحث و نظر است که آرمان فیلسوفی چون سقراط است:

«تمام کسانی که در مقام قدح او (صدرا) برآمده‌اند و به طریقی خواسته‌اند او را کوچک نمایند، یا اصلاً از فلسفه سر در نمی‌آورند و یا ذوق درک کلمات و تحقیقات او را ندارند. عدم لیاقت و قابلیت آن‌ها است که چنان تحقیقات عالیه معجزه‌نصاب را سرسری گرفته‌اند و چنین حکیم عظیم‌الشأنی را از دریچه فکر و فهم ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند.»

است که مطالب دیگران را به هر نحو نقل می‌کرده‌اند، خواهیم گفت میرداماد در نقل اقوال کمال امانت و صداقت را نشان می‌دهد که حتی اگر جمله ای را از کسی نقل کند به طور دقیق جا و نشانی گوینده آن را مشخص می‌سازد.»[۸۴]

واقع آن است که حتی لاهیجی، شاگرد و داماد صدرا، ملتزم به معرفی منابع سخن خود بوده و در سراسر اثر معروف خود این کار را می‌کند. برای نمونه، هنگامی که می‌خواهد سخنی را از کتاب الاربعین فی اصول الدین فخر رازی نقل کند، می‌نویسد: «علی ما قال الامام فی الاربعین»[۸۵] در مواردی نیز که سخنی را با واسطه نقل کرده است، آن را به همان واسطه ارجاع داده است. برای مثال، هنگام بحث از خواص کمّ در شوارق الهام، می‌نویسد: «و نقل فی شرح المقاصد عن الامام؛ در شرح مقاصد از امام نقل شده است»[۸۶] و به جای آن که مستقیماً سخن فخر رازی را از او نقل کند، به منبعی که در اختیار داشته و در آن سخن رازی را دیده است، یعنی شرح مقاصد تفتازانی ارجاع می‌دهد و پایان نقل خود را با عبارت «انتهی» مشخص می‌کند. مقایسه این دو نقل نشان‌دهنده دقت وی بوده است.[۸۷] وی نه تنها منابع سخن خود را یکایک نقل می‌کند، بلکه گاه مشخص می‌کند که مطلب نقل شده به صورت خلاصه و نقل به مضمون است، نه نقل مستقیم؛ هنگام نقل سخنی از ارسطو تصریح می‌کند که این سخن با کمترین تلخیص (مع ادنی تلخیص) نقل شده است.[۸۸]

آشتیانی که از انتحال به مثابه سنتی رایج نام می‌برد، خود از فیض کاشانی و شیوه‌اش به گونه دیگری سخن می‌گوید و آن را چنین می‌ستاید:

محقق فیض ملامحسن شاگرد متعبد به مبانی آخوند ملاصدرا همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مأخذ نقل نموده است و حقیر در این مورد معتقد به سلیقه دانشمندان و محققان فرنگی و غربی هستم و ای کاش از قدیم الایام مرسوم

بود که بدون ذکر مأخذ یک کلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول اعم از معقول و منقول مراعات می‌شد، خیلی از مشکلات ما حل شده بود.[۸۹]

۴-۳. ادعای تعدد روش در بحث ارجاع

گاه مدافعان صدرا چنان بحث می‌کنند که گویی در بحث ارجاع در میان عالمان مسلمان دو شیوه، وجود داشته است. یکی شیوه کسانی مانند سید بن طاووس که منابع خود را به دقت مشخص می‌کرده‌اند و دیگری شیوه کسانی مانند صدرا که چندان در پی ثبت منابع خود نبوده‌اند. ذکاوتی در مقام تقریر این نکته می‌نویسد: «قدما در تألیف شیوه‌های مختلف داشته‌اند، بعضی که کمترند سعی می‌کرده‌اند مآخذ خود را در نقد و حل مباحث ذکر کنند و بعضی از این کار خودداری ورزیده‌اند.»[۹۰] آشتیانی با اشاره به شیوه‌های مختلف درباره ارجاع با مصراعی مسئله را پایان یافته قلمداد می‌کند و می‌گوید: «و للناس فیما یعشقون مذاهب»؛[۹۱] مردم را در آن چه بدان عشق می‌ورزند، شیوه‌هایی است.

این دفاع نیز در نهایت ناکام است. مقصود از وجود شیوه‌های مختلف چیست؟ گزارش دادن از یک واقعیت است، یا برابر شمردن آن‌ها؟ اگر هدف بیان واقعیت است، درست است. اما از دو شیوه بالا تنها یکی درست است، و آن هم رعایت حقوق دیگران و انتحال نکردن. اگر هم بخواهیم لولی‌وشانه پای عشق را به این مسئله بکشیم و بگوییم «ملت عاشق ز ملت‌ها جداست»، با همین سنجه می‌توان به آشتیانی گفت که منتقدان و مخالفان صدرا نیز چنین بوده‌اند و عشق‌شان کشیده است که صدرا را به‌حق و ناحق نقد کنند؛ و للناس فیما یعشقون مذاهب. با این معیار، دیگر امکان داوری درباره رفتار دیگران باقی نمی‌ماند و هر کس خود را مجاز می‌داند تا هر روشی را در نقادی یا دفاع دیگران زیر سپر اشعاری از این دست، که خوشبختانه در حافظه ما فراوان است، به کار گیرد و از داوری دیگران در امان بماند. این قبیل شعرها برای پایان دادن به غائله و پرهیز از بحث جدی به کار می‌آید، نه پیش بردن بحثی فیلسوفانه با بیانی حکیمانه.

عمده تلاش‌هایی که در جهت دفاع از صدرا صورت بسته، همراه با تحقیر منتقدان، کم‌ارج شمردنشان، حق‌گریزی و انکار یا کتمان آن بوده است.

گاه برای کاستن از قبح انتحال، به نحوی نام دیگران برده می‌شود و ادعا می‌شود که آنان نیز از این روش پیروی کرده‌اند. برای مثال، آشتیانی پس از آن که تأکید می‌کند که نقل بدون ارجاع اختصاص به صدرا نداشته است، مدعی می‌شود که صاحب جواهر نیز عبارات ریاض را در کتاب خود بی نقل مأخذ آورده است و در عین حال از صاحب ریاض فقیه‌تر است.[۹۲] همچنین حائری یزدی سعی می‌کند ثابت نماید که بی‌توجهی به منابع نقل اختصاص به صدرا ندارد و «علامه طوسی و بسیاری دیگر از محققان پرهیزگار اسلامی نیز از پیشروان این روش به شمار می‌روند.»[۹۳]

اما این پاسخ اشکال نیست. در صورت خطا بودن انتحال، پیش کشیدن نام عالمان دیگر مشکل‌گشا نیست و اگر هم انتحال درست و رسم بوده باشد، نیازی به نام بردن از چند نفر نیست. بلکه باید به شکلی روشن ثابت گردد که واقعاً تعدد روش وجود داشته است.

۵-۳. غربی دانستن بحث انتحال

گاه در پاسخ اشکال انتحال، ادعا می‌شود که اساساً کل پروژه ارجاع و استناد از غرب آمده، و هرچند ممکن است خوب باشد، اما امری نوپدید است و در سنت اسلامی ریشه نداشته است. لذا نباید آثار صدرا را بر اساس معیارهای غربی سنجید و داوری کرد. برای مثال، آشتیانی، نزاع انتحال را به «سلیقه دانشمندان و محققان فرنگی و غربی»[۹۴] پیوند می‌زند و بر آن است که هرچند این شیوه خوب است، اما در سنت اسلامی بی‌سابقه بوده و عالمان مسلمان سلیقه دیگری داشته‌اند. حائری در دفاع از شیوه صدرایی، می‌نویسد:

این سبک اسلامی با سبک‌های اروپایی که اکنون در میان فضلای معاصر

ما شایع شده است، تفاوت و ناسازگاری دارد. اما مشرب‌های تحقیقاتی مختلف را نباید و نمی‌توان با هم مقایسه کرد و عاجلانه قضاوت کرد که چون در سبک اروپایی برای هر جمله کوتاه یا بلندی پرونده ای می‌سازند، در کتاب‌های تحقیقاتی اسلامی نیز باید چنین باشد و چون این پرونده ضمیمه این جملات نیست، پس صاحب کتاب قصد الحاق داشته است. [...] حال اگر در سبک ادبیات غربی این گونه اقتباس و درج معمول نباشد، این دلیل نخواهد بود که ما هم باید یا به آتش آن‌ها بسوزیم یا با آهنگ آن‌ها بنوازیم.[۹۵]

از اولین نکاتی که دانشجویان فلسفه و طلاب دینی در حوزه‌ها می‌آموخته‌اند، «تحریر محل نزاع» بوده است. در اظهارات فوق گویا این نکته ساده فراموش شده است. در این جا باید دو مطلب را از هم سوا کرد: یکی ضرورت نام بردن از منابع نوشتاری خود، دیگری به کارگیری شیوه‌های دقیق در نحوه ذکر آن منابع. مطلب اول، همان لزوم پرهیز از انتحال از طریق ذکر منابع خویش است. اما مطلب دوم ناظر به نحوه به کارگیری شیوه‌های ارجاع استاندارد است، مانند استفاده از ترتیب خاص در ذکر مشخصات منابع مورد استفاده خویش همچون نام کامل نویسنده، ناشر، محل نشر و تاریخ نشر. آن چه که جدید و غربی است، یعنی از محققان اروپایی آموخته شده، این دومی است که در کتاب‌های روش تحقیق تعلیم داده می‌شود. حال آن که بحث ضرورت ذکر منابع خویش از غرب نیامده، بلکه بر آمده از تربیت دینی و اخلاقی عالمان مسلمان بوده است. سید بن طاووس با سبک ارجاع اروپایی و شیوه محققان غربی آشنا نبوده است، با این حال به‌دقت منابع خود را معین کرده است. خرده‌گیران صدرا نمی‌گویند که چرا وی در اسفار محل نشر یا تاریخ نشر منبع خود را که مثلا المباحث المشرقیه بوده است، به ترتیب نیاورده است یا مشخصات منابع خود را به صورت ناقصی آورده است. اگر آنان چنین اعتراضی داشتند، پاسخ همان بود که در سخنان حائری آمده است. اشکال آنان این است که چرا صدرا یک فصل کامل را از کتاب فخررازی در کتاب خود می‌گنجاند، با این حال اشاره ای به این نکته و منبع سخن خود نمی‌کند. لذا پاسخ آنان این نیست که چرا ما با آهنگ غربی‌ها بنوازیم یا بسوزیم. این نوعی تجاهل العارف است که زیبنده بحث فلسفی نیست. عالمان ما در سنتی زیسته‌اند که هرچند در آن علامت نقل قول مستقیم («...») که پدیده ای وارداتی است نبود، با این حال به دقت آغاز و انجام سخنانی را که از دیگران نقل می‌کردند با تعبیراتی چون «انتهی»، «انتهی قوله»، «انتهی کلامه رفع مقامه» مشخص می‌کردند و بدین ترتیب حق معنوی دیگران را ادا می‌کردند. حال سخن منتقدان آن است که چرا صدرایی که خود دست‌پرورده این فرهنگ است، نباید چنین کند یا در مواردی گسترده و قابل توجه این سنت را نادیده بگیرد. در چنین بحثی، سخن از غربی‌ها به میان آوردن و آنان را مانند مرغ در عروسی و عزا خرج کردن، خلاف منش فیلسوفانه و به تعبیر فنی خلط مبحث است.

۶-۳. پیش کشیدن شعار «حکیم را با گفته کار است، نه با گوینده»

به طور مشخص آقای رضانژاد این گونه استدلال می‌کند و بر آن است که در علوم عقلی، بر خلاف علوم نقلی، الزامی به منابع سخن نیست و کافی است که گفته نقد شود. این پاسخ به معنایی درست و به معنایی غلط است. اگر منظور آن است که در مقام بحث و رد سخن دیگران، کاری به گوینده نداشته باشیم و به تحلیل خود سخن و مدعا بپردازیم و از گفته به گوینده نقب نزنیم، سخنی است بجا و توصیه شده در فرهنگ اسلامی. معنای این سخن این است که اگر، برای مثال، آقای ضیاء الدین دری ادعا کرد که صدرا مطالب فراوانی را از دیگران نقل کرده و از نشان دادن منابع سخن خویش پرهیز کرده است، به این اشکال پاسخ دهیم، نه آن که بی‌درنگ سراغ گوینده برویم و بگوییم که وی از حکمت جز «نقوش» و «صُوَری» بهره نبرده است. همچنین مقصود از این اصل آن است که اگر با برخی از متکلمان یا مدعیات کلامی مخالف هستیم، به طور مشخص آن مدعیات یا مواضع کلامی را نقد کنیم، نه آن که این گونه همه متکلمان و علم کلام را ساقط کنیم و بگوییم:

انحراف علمی متکلمان قدیم در فهم و ادراک مبانی اعتقادی و اصول مسائل و ترتیب مقدمات استنباط، از تعریفی که برای علم کلام کرده‌اند مشهود بوده و می‌توان دانست که پیدایی این دانش در حقیقت برای فهم و درک اصول اعتقادی، مطابق با آن چه در قرآن مضبوط افتاده و شارع مقدس آورده است، نبوده و هدف آنان صرف تفوق بر حریف و تسلط و چیرگی به خصم خود، به‌گاه مناظره و مباحثه بوده است و در عمل هم هیچ حکمی از احکام الله و هیچ رأیی الهی در اصول اعتقادیات از این جدال‌گران و مال‌اندوزان و جاه‌طلبان عالم‌نما تحصیل نگردید؛ و اگر در نیمه راه خلافت این مدعیان و در زمان مأمون عباسی، کتب فلسفی یونانیان به وسیله مترجمین اوائل به زبان عربی ترجمه نشده بود، و این متکلمان فرومایه همانند انگل‌هایی سمج خود را بر اندام‌های پرخون حکمت و منطق یونانی نچسبانده و از آن ارتزاق نکرده بودند، امروزه کمترین سخنی که بوی ادراک انسانی از آن استشمام گردد، از آنان به دست ما نرسیده بود؛ چنان که با وصف مزبور هم نرسیده است.[۹۶]

این شیوه و این گونه از ادعا به مدعی گذر کردن و حریفان را یکسره فرومایه و انگل دانستن، با فلسفه‌ورزی سازگار نیست. این از معنای اول، اما اگر مقصود آن باشد که در علوم عقلی

فیلسوف حق دارد که سخن دیگران را به نام خود ثبت کند و بگوید ما را با گفته کار است، نه گوینده، در واقع وسط دعوا نرخ تعیین کردن است و دلیلی وجود ندارد که فیلسوف چنین تافته جدابافته ای باشد. احترام به حقوق دیگران و پرهیز از دست‌بردن به آثار دیگران، از لوازم پژوهش در همه عرصه‌ها و علوم است و از این جهت فرقی بین علوم عقلی و نقلی نیست. کافی است که کسی با همین استدلال بخش قابل توجهی از اسفار را سرقت و به نام خود منتشر کند، و سپس مدعی شود که مرا با گفته کار است نه گوینده و چون این گفته‌ها را قبول دارم، پس آن‌ها را به نام خود منتشر خواهم کرد.

واقع آن است که در میان سخنانی که در دفاع از صدرا در این زمینه گفته شده است، دلیلی که دل را آرام و خرد را رام کند، دیده نمی‌شود و نگارنده تا کنون موفق به یافتن استدلالی نیرومند در این زمینه نشده است. اگر ما باشیم و این دلایل، ظاهراً باید مسئله انتحال را، به‌رغم تلخی آن، پذیرفت و بدان تن در داد و به جای انکار آن، از این ماجرا درسی آموخت که فیلسوفان نیز، چون در نهایت انسان هستند، ممکن است خطا کنند وإنّ العصمة لله.

۴. چرا نباید از کنار این مسئله به سادگی گذشت؟

شکوفایی، رشد و اندیشه‌ورزی در عرصه فلسفه اسلامی در گرو فهم درست مسیری است که این فلسفه در طول تاریخ پیموده است. از این رو، لازم است که فهمی درست از مسیر تکاملی فلسفه اسلامی و جایگاه واقعی هر اندیشمندی در آن داشته باشیم. این هدف هنگامی محقق می‌شود که بدانیم کدام سخن واقعاً از چه کسی است و کدام منحول از دیگران و هر کس در فلسفه چه نوآوری داشته و تا کجا پیش رفته است. با این حال، هدف این نوشته نه اثبات انتحال از سوی صدرا است، که دیگران این کار را کرده‌اند،[۹۷] و نه به فرض اثبات این مسئله، خط بطلان بر آثار او کشیدن. هدفْ تحلیل شیوه‌های نافیلسوفانه مواجهه با مناقشات علمی و نظری در عرصه فلسفه است. فلسفه‌ورزی مستلزم آن است که بکوشیم درباره افراد درست داوری کنیم و بیاموزیم همان گونه که دشمنی با کسی نباید ما را نسبت به واقعیات کور کند، عشق به دیگری نیز ما را بدان سوی بام نیفکند. بی‌ارزش انگاشتن ابداعات و ابتکارات صدرا به دلیل ارتکاب انتحال همان قدر خطا است، که به دلیل آن ابداعات و ابتکارات و عظمت فکری، واقعیت انتحال را کمرنگ یا انکار کردن، یا برای او حسابی ویژه گشودن. فیلسوفان هرچند بزرگ و عظیم باشند، نمی‌توان و نباید آن‌ها را فراتر از هنجارهای اخلاقی نشاند و بزرگی هیچ کس، از جمله فیلسوفان که طالبان حقیقت هستند، نباید مانع کاوش حقیقت و اعلام آن گردد.

توصیه قرآن کریم به دادگری در باب دشمنان،[۹۸] فیلسوفان را نیز به کار می‌آید. حکم‌های جزمی از مقوله زیر در دفاع از صدرا بیش از آن که حقانیت موضع گوینده را نشان دهد و صدرا را بر صدر نشاند، بیانگر خشونت فکری این موضع و سد کننده راه بحث و نظر است که آرمان فیلسوفی چون سقراط است:

تمام کسانی که در مقام قدح او برآمده‌اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم خواسته‌اند او را کوچک نمایند، یا اصلاً از فلسفه سر در نمی‌آورند و یا ذوق درک کلمات و تحقیقات او را ندارند. عدم لیاقت و قابلیت آن‌ها است که چنان تحقیقات عالیه معجزه‌نصاب را سرسری گرفته‌اند و چنین حکیم عظیم‌الشأنی را از دریچه فکر و فهم ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند.[۹۹]

این گونه داوری‌های جزمی و ذوحدین کاذب، شایسته فیلسوفان نیست. مشکل داوری بالا آن است که هر گروهی، از جمله مخالفان فلسفه از موضع ظاهرگرایی یا پوزیتیویزم، با همان قوت می‌تواند بر ضد رقیبان خود به کار گیرد و چون حریف به بی‌لیاقتی و محدودیت فهم محکوم شده است، راه بحث بسته می‌شود و هر کس حق خود می‌داند تا از ابزارهای ناعقلانی بر ضد حریفان بهره گیرد. هزار سال پیش یعقوب کِنْدی، در مقام نخستین فیلسوف مسلمان این گونه ما را به حق‌پذیری و تن دادن به آن از سوی هر کس فراخواند:

بر ما سزاوار است که از نیکو شمردن حق و برگرفتن حق از هر جا که آمد، هرچند که از اجناس دور از ما و امت‌های پوسیده، شرمسار نشویم. زیرا برای جوینده حق، هیچ چیز برتر از حق نیست و سزاوار نیست که حق را کم‌ارج و گوینده یا آورنده‌اش را خُرد بشماریم؛ که هیچ کس با حق کم‌ارج نشد، بلکه حق همه را شرافت بخشید.[۱۰۰]

برخلاف توصیه بالا، عمده تلاش‌هایی که در جهت دفاع از صدرا صورت بسته، همراه با تحقیر منتقدان، کم‌ارج شمردنشان، حق‌گریزی و انکار یا کتمان آن بوده است. ادبیات به کار رفته در این گونه دفاعیه‌ها شایسته فیلسوفی که حقیقت را وجهه همت خود ساخته و عمر خویش را در جهت رسیدن به آن صرف کرده است نیست. آن چه از انسانی فیلسوف می‌سازد، گردآوردن اطلاعات گسترده و تلاش در جهت حفظ موضع خود به هر قیمتی نیست. این منش حق‌جویانه و شیفتگی به حقیقت است که او را از دیگران متمایز می‌کند. فیلسوف، طبق تعریف، کسی است که عاشق حقیقت و همواره در پی دست‌یابی به آن باشد، نه انکار یا کتمان آن. این سخن ارسطو، بیش از دو هزار سال است که فرادید هر فیلسوفی بوده است و جهت‌دهنده مسیر تحقیق وی:

در حقیقت وظیفه ماست که برای دست‌یابی به حقیقت بر عواطف خود چیره گردیم، خاصه از این جهت که ما فیلسوف

یـا دوسـتدار دانشـیم، و بـا این که دوسـتان و حقیقت هـر دو برای مـا گرامی‌انـد، حقیقـت را بر دوسـتان برتـری نهیم.[۱۰۱]

کتابنامه

۱. ابراهیمـی دینانی، غلامحسـین، نیایش فیلسـوف (مجموعه مقالات)، مشـهد، دانشـگاه علوم رضوی، ۱۳۷۷.
۲. ابـن طـاووس، رضـی الدین علی بن موسـی، سـعد السـعود للنفـوس، تحقیق فـارس تبریزیان، قم، دلیـل، ۱۳۷۹.
۳. ارسـطو، اخـلاق نیکوماخـوس، ترجمـه محمـد حسـن لطفـی، تهـران، طـرح نـو، ۱۳۷۸.
۴. اسـلامی، سـید حسـن، چـو دزدی بـا چـراغ آیـد: سـرقت علمـی در سـطح دانشـگاهی، آینـه پژوهـش، شـماره ۱۲۶، فروردیـن و اردیبهشـت ۱۳۹۰.
۵. تابنـده گنابـادی، سلطان‌حسـین، نابغـه علـم و عرفـان در قـرن چهاردهـم، ویرایـش دوم، تهـران، حقیقـت، ۱۳۸۴.
۶. تفتازانـی، سـعدالدین مسـعود بـن عمـر، شـرح المختصـر علـی تلخیـص المفتـاح للخطیـب القزوینـی، تحقیق عبدالمتعال الصعیدی، افسـت شـده در قم، کتابفروشـی کتبـی نجفـی، [بی‌تـا].
۷.تفتازانـی، سـعدالدین مسـعود بـن عمـر، شـرح المقاصـد، تحقیـق عبدالرحمن عمیـره، ۱۴۰۹ق، چـاپ افسـت در قـم، شـریف رضـی، ۱۳۷۰.
۸.تهانـوی، محمـد علـی، موسـوعه کشـاف اصطلاحـات الفنـون و العلـوم، بـه کوشـش رفیـق العجـم، بیـروت، مکتبـه لبنـان ناشـرون، ۱۹۹۶.
۹.جـوادی آملـی، عبـدالله، رحیـق مختـوم: شـرح حکمـت متعالیـه، قم، اسـراء، ۱۳۷۶.
۱۰. جـوادی آملـی، عبدالله، شـرح حکمت متعالیه: اسـفار اربعه، تهـران، الزهراء، ۱۳۶۸.
۱۱. حاجـی خلیفـه، مصطفـی بـن عبدالله، کشـف الظنـون عن اسـامی الکتب و الفنـون، بیروت، دار الفکـر، ۱۴۰۲ق.
۱۲. حائـری مازندرانـی، محمـد صالـح، حکمـت بوعلـی، تصحیـح حسـن فضائلی«شـیوا»، علمـی، [تهـران]، ۱۳۶۲.
۱۳.حائـری مازندرانـی، ملامحمـد صالـح؛ شـرح کافـی؛ تصحیـح علی‌اکبـر غفـاری؛ تهـران: اسـلامیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۴.حلبـی، علـی اصغـر، تاریخ فلاسـفه ایرانـی از آغاز اسـلام تا امـروز، تهران، زوار، [۱۳۵۱].
۱۵.حلبـی، علـی اصغـر، تاریخ فلسـفه در ایـران و جهـان اسـلامی، اسـاطیر، تهـران، ۱۳۸۶.
۱۶. دُرّی، ضیـاء الدیـن، کنـز الحکمـه: ترجمـه تاریـخ الحکمـاء شـمس الدیـن شـهرزوری، طهـران، [ناشـر مترجـم، چاپخانـه دانـش]، ۱۳۱۶.
۱۷. ذکاوتـی قراگوزلـو، علیرضـا، سـیر تاریخـی نقـد مـلا صـدرا، تهـران، هسـتی‌نما، ۱۳۸۶.
۱۸. ذکاوتـی قراگوزلـو، علیرضـا، ماجـرا در ماجـرا: سـیر عقـل و نقـل در پانزده قـرن هجـری، حقیقـت، تهـران، ۱۳۸۱.
۱۹. رازی، فخـر الدیـن، المباحـث المشـرقیه فـی علـم الالهیـات و الطبیعیـات، تحقیـق محمـد المعتصـم بـالله البغـدادی، بیـروت، دار الکتـاب العربـی، ۱۹۹۰.
۲۰. رسـائل اخـوان الصفـا و خـلان الوفـا، چـاپ افسـت، مکتـب الاعـلام الاسـلامی، قـم، ۱۴۰۵ق.
۲۱. رضانـژاد (نوشـین)، غلامحسـین، حکیـم سـبزواری: زندگـی– آثـار– فلسـفه، تهـران، کتابخانـه سـنایی، ۱۳۷۱.
۲۲. صـدر الدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیـم، الحکمـه المتعالیه فی الاسـفار الاربعـه، جلـد نهـم، تصحیح رضـا اکبریان، تهـران، بنیاد حکمت اسـلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۳. صـدر الدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیـم، الحکمـه المتعالیه فی الاسـفار الاربعـه، جلـد هفتـم، تصحیح مقصـود محمدی، تهـران، بنیاد حکمت اسـلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۲۴. صـدر الدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیـم، الشـواهد الربوبیه فـی المناهج السـلوکیه، تصحیـح سـید جلال الدین آشـتیانی، تهران، مرکز نشـر دانشـگاهی، ۱۳۶۰.
۲۵. صدرالدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیـم، رسـائل فلسـفی، تصحیـح سـید جلال‌الدیـن آشـتیانی، قـم، مرکـز انتشـارات دفتـر تبلیغـات اسـلامی،۱۳۶۲.
۲۶. صدرالدیـن شـیرازی، محمـد بـن ابراهیم، کسـر اصنـام الجاهلیـه، تصحیح محسـن جهانگیـری، تهـران، بنیـاد حکمت اسـلامی صـدرا، ۱۳۸۱.
۲۷. طباطبایـی، میـرزا ابوالحسـن، مجموعـه آثـار حکیـم جلـوه، تصحیح حسـن رضـازاده، تهران، حکمـت، ۱۳۸۵.
۲۸. طهرانـی، شـیخ آقـا بـزرگ، الذریعـه الـی تصانیـف الشـیعه، بیـروت، دارالاضـواء، [بی‌تـا].
۲۹. غزالـی، ابوحامـد امـام محمـد، احیـاء علوم‌الدیـن، ترجمـه مؤیدالدین محمد خوارزمـی، به کوشـش حسـین خدیوجـم، علمـی و فرهنگی، تهـران، ۱۳۸۶.
۳۰. غزالـی، ابوحامـد امام محمـد، احیاء علوم‌الدیـن، تصحیح عبـد الله الخالدی، بیـروت، دار الارقـم بن ابـی ارقم، ۱۹۹۸.
۳۱. فیـض کاشـانی، محمـد بـن مرتضـی ملامحسـن، المحجـه البیضـاء فـی تهذیـب الاحیـاء، تصحیـح علـی اکبر غفـاری، مؤسسـه اعلمی، بیـروت، ۱۹۸۳.
۳۲. کلبـرگ، اتـان، کتابخانـه ابن طـاووس و احـوال و آثار او، ترجمه سـید علی قرائـی و رسـول جعفریـان، قـم، کتابخانـه عمومـی آیـت الله مرعشـی نجفـی، ۱۳۷۱.
۳۳. کلینـی، محمـد بن یعقـوب، الکافی، تحقیـق مرکز بحـوث دار الحدیث، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷.
۳۴. کِنـدی، ابویوسـف یعقـوب، رسـائل الکنـدی الفلسـفیه، تحقیـق محمـد عبدالهـادی ابوریـده، دار الفکـر العربـی، القاهـره، [۱۹۷۸].
۳۵. کرمانشـاهی، آقـا محمد علـی، خیراتیـه: در ابطـال طریقه صوفیـه، تحقیق سـید مهـدی رجایی، قـم، انصاریـان، ۱۴۱۲ق.
۳۶. لاهیجـی، عبدالـرزاق، شـوارق الالهـام فـی شـرح تجریـد الـکلام، تحقیق اکبـر اسـدزاده، قم، مؤسسـه امـام صـادق، ۱۳۸۷.
۳۷. مدرسـی چهاردهـی، مرتضـی، آقـا محمـد رضا صهبای قمشـه‌ای، یـادگار، سال سـوم، شـهریور ۱۳۲۵.
۳۸. مدرسـی چهاردهـی، مرتضـی، تاریخ فلاسـفه اسـلام، علمـی، [تهـران]، [۱۳۳۵؟].
۳۹. مدنـی شـیرازی، سـید علـی خـان حسـینی حسـنی، ریـاض السـالکین فی شـرح صحیفه سـید السـاجدین صلوات الله علیه، قم، مؤسسـه النشـر الاسلامی، [بی‌تـا].
۴۰. واعـظ‌زاده خراسـانی، محمـد، سـیری در زندگـی علمـی و انقلابـی اسـتاد شـهید مرتضـی مطهـری، در یادنامـه اسـتاد شـهید مرتضـی مطهـری، زیر نظر عبدالکریـم سـروش، انتشـارات آمـوزش و انقـلاب اسـلامی، ۱۳۶۰.
۴۱. هجویـری، ابوالحسـن علـی بن عثمان، کشـف المحجـوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سـروش، ۱۳۸۳.
۴۲. یـزدی، مهـدی حائری، کاوش‌های عقل نظری، تهران، مؤسسـه پژوهشـی حکمت و فلسـفه ایران، ۱۳۸۴.
۴۴. Janice Moulton and George Robinson, Plagiarism, in Encyclopedia of Ethics, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, London, Routledge, ۲۰۰۱.

پی نوشت‌ها:

۱. غلامحسین رضانژاد (نوشین)، حکیم سبزواری: زندگی– آثار– فلسفه، مقدمه صفحه هفده و نوزده.
۲. همان، ص صفحه پنج.
۳. همان، ص ۶۰ و ۱۴۲.
۴. همان، ص ۲۸۶.
۵. همان، ص ۶۲
۶. بعث النشور، ص ۴۷، به نقل از صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، مقدمه محقق، صفحه بیست و پنج.
۷. آقا محمد علی کرمانشاهی بن علامه وحید بهبهانی، خیراتیه: در ابطال طریقه صوفیه، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، انصاریان، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۳۰۸.
۸. غلامحسین رضانژاد (نوشین)، حکیم سبزواری: زندگی– آثار– فلسفه، ص ۲۸۶.
۹. علی اصغر حلبی در این مورد می‌نویسد: «اهمیت فیلسوف ما به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۴۰ صفحه ای نمی‌شود. و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب، همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را دردسر کم می‌شد.» تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، علی اصغر حلبی، زوار، ص ۷۲۵.
ایشان سالها بعد همین مطلب را تکرار می‌کنند، با این تفاوت که رساله ۴۰ صفحه ای به رساله ای ۶۰ صفحه ای تبدیل می‌شود و به این صورت در می‌آید: «مجموعاً متجاوز از یک رساله ۶۰ صفحه ای نمی‌شود.» علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، اساطیر، ۱۳۸۶، ص ۴۸۸.
۱۰. مرتضی مدرسی چهاردهی، آقا محمد رضا صهبای قمشه‌ای، یادگار، سال سوم، شهریور ۱۳۲۵، شماره اول، صفحه ۷۷.
۱۱. میرزا ابوالحسن طباطبایی، مجموعه آثار حکیم جلوه، تصحیح حسن رضازاده، ص ۸۷.
۱۲. میرزا ابوالحسن طباطبایی، مجموعه آثار حکیم جلوه، ص ۹۳.
۱۳. مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۲.
۱۴. مرتضی مدرسی چهاردهی، تاریخ فلاسفه اسلام، ص ۴۱.
۱۵. ضیاء الدین دُرّی، کنز الحکمه: ج۲، ص ۱۵۷. از استاد حسین توفیقی که این منبع را به من معرفی کردند، سپاسگزارم.
۱۶. همان، ص ۱۶۰.
۱۷. صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، مقدمه مصحح، صفحه سی و چهار.
۱۸. صدر الدین محمد شیرازی (ملا صدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد نهم، تصحیح رضا اکبریان، ص۱۰۱.
۱۹. همان، ص ۱۰۳.
۲۰. همان، السفر الرابع: الباب التاسع، ص ۱۰۳–۱۱۷.
۲۱. فخر الدین رازی، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۹۹۰، ج۲، ص ۴۲۱–۴۲۸.
۲۲. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۷۶، ج۹، ص۲۰۵.
۲۳. عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه: اسفار اربعه، ص ۱۳۳.
۲۴. مجموعه مقالات کنگره کرمان ۱۳۵۶، ج۳، ص۶۲۷–۶۲۸ به نقل از علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۱۶.
۲۵. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۱۸.
۲۶. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، چاپ افست، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق. ج۳، ص ۲۶۹–۲۸۶.
۲۷. صدر الدین محمد شیرازی (ملا صدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد هفتم، تصحیح مقصود محمدی، ص۲۲۹–۲۳۹.
۲۸. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، ج۳، ص ۲۷۷. چون هدف صرفاً نشان دادن مشابهت عبارات دو متن است، از ترجمه آن‌ها خودداری شد.
۲۹. صدر الدین محمد شیرازی (ملا صدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج۷، ص ۲۳۱.
۳۰. محمد صالح حائری مازندرانی، حکمت بوعلی، تصحیح حسن فضائلی«شیوا»، علمی، ج۱، ص ۶۰
۳۱. مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۲.
۳۲. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۲۱.
۳۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، مشهد، ص ۴۵۱–۴۵۲.
۳۴. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۲۱.
۳۵. محمد علی تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، به کوشش رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶، ج۱، ص ۲۷۴.
۳۶. Janice Moulton and George Robinson، Plagiarism، in Encyclopedia of Ethics، edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker، London، Routledge، ۲۰۰۱، V. ۳، p. ۱۳۱۷.
۳۷. سید حسن اسلامی، چو دزدی با چراغ آید: سرقت علمی در سطح دانشگاهی، آینه پژوهش، شماره ۱۲۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰.
۳۸. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه مصحح ص شصت و هفت–شصت و هشت.
۳۹. مهدی حایری یزدی؛ کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۲.
۴۰. غلامحسین رضانژاد (نوشین)، حکیم سبزواری: زندگی– آثار– فلسفه، ص۲۱۶–۲۱۷.
۴۱. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۸.
۴۲. همان، ص ۹.
۴۳. همان، ص ۸.
۴۴. همان، ص ۱۱.
۴۵. مهدی حایری یزدی؛ کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۲.
۴۶. غلامحسین رضانژاد (نوشین)، حکیم سبزواری: زندگی– آثار– فلسفه، ص۲۱۷.
۴۷. میرزا ابوالحسن طباطبایی، مجموعه آثار حکیم جلوه، ص ۴۷.
۴۸. همان، ص ۹۲.
۴۹. همان، ص ۹۳.
۵۰. همان، ص ۹۴.
۵۱. همان، ص ۱۵
۵۲. همان، ص۱۴–۱۵.
۵۳. برای مثال، ر.ک به: مرتضی مدرسی چهاردهی، تاریخ فلاسفه اسلام، علمی؛ حسن رضازاده، مجموعه آثار حکیم جلوه، مقدمه مصحح و دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۸، ص ۳۷۷.
۵۴. مهدی حایری یزدی؛ کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۳.
۵۵. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۵۸–۵۹.
۵۶. مهدی حایری یزدی؛ کاوش‌های عقل نظری، ص ۳۴.
۵۷. ضیاء الدین دُرّی، کنز الحکمه، ج۲، ص ۱۶۰.
۵۸. محمد واعظزاده خراسانی، سیری در زندگی علمی و انقلابی استاد شهید

مرتضی مطهری، ج۱، ص ۳۲۷.
۵۹. برای توضیح در این باره، نک: سید حسن اسلامی، چو دزدی با چراغ آید.
۶۰. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۲۳.
۶۱. همان، مقدمه مصحح صفحه سی و پنج.
۶۲. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۱۱.
۶۳. همان، ص ۲۰.
۶۴. میرزا ابوالحسن طباطبایی، مجموعه آثار حکیم جلوه، ص ۶۱.
۶۵. محمد واعظزاده خراسانی، پیشین.
۶۶. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، ص ۲-۳.
۶۷. ابو حامد امام محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، تصحیح عبد الله الخالدی، بیروت، دار الارقم بن ابی ارقم، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۵۱۸. همین مطلب بی‌کم و کاست در المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج۶، ص ۳۱۷، نقل شده است.
۶۸. مزیف: باطل، ناسره.
۶۹. افزوده از مصحح و در متن کتاب است.
۷۰. محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج۳، ص ۸۲۶. البته برخی از معاصران خود غزالی را متهم به سرقت از آثار دیگران، از جمله الذریعه الی مکارم الشریعه کرده‌اند. برای توضیح، نک: غزالی از منظر موافقان و مخالفان، یوسف قرضاوی، ص ۱۴۱.
۷۱. «ثم رأیت الجمع الکثیر من الفضلاء و الجم الغفیر من الأذکیاء یسألونی صرف الهمه نحو اختصاره و الاقتصار علی بیان معانیه و کشف استاره لما شاهدوا من أن [...] المنتحلین قد قلبوا احداق الأخذ والانتهاب و مدوا اعناق المسخ علی ذلک الکتاب و کنت اضرب عن هذا الخطب صفحاً.» سعد الدین تفتازانی، شرح المختصر علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوینی، تحقیق عبدالمتعال الصعیدی، افست شده در قم، کتابفروشی کتبی نجفی، [بی‌تا]، ج۱، ص۵. از جناب دکتر محمد حسن محمدی مظفر که این مطلب را به من نشان دادند، سپاسگزارم.
۷۲. «رأیت مؤلفها قد رکب الخطه الشنعاء و غار غاره الشعواء فانتحل جل ما وقف علی من ریاض هذا الکتاب ولم یبال فیما فعل بلوم و لا عتاب و ساق هذا اللص عبارتی بالنص و نسبها الی جنابه و سوّد بانتحالها وجه کتابه موهما أن تلک القلائد مما فصله کلامه و انّ تلک الاوابد مما قیّده اقلامه.» سید علی خان حسینی حسنی مدنی شیرازی، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین صلوات الله علیه، قم، ج۷، ص۴۴۹.
۷۳. شیخ آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، [بی‌تا]، ج۳، ص۱۸۲.
۷۴. سلطان‌حسین تابنده گنابادی، نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم، ویرایش دوم، ص ۲۳۵-۲۴۰.
۷۵. مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، دار الفکر، ج۲، ص۱۸۹۷. این مورد را استاد حسین توفیقی به من یادآور شدند که از این بابت سپاسگزارم.
۷۶. درباره این واژه و معانی آن اظهارات گوناگونی شده است. برخی آن را به معنای بازدارنده دانسته‌اند و برخی به معنای بالارونده و حذف کننده واسطه نقل. در این باب، نک: الکافی، ج۱، ص ۱۳۰.
۷۷. «إِیاکُمْ وَ الْکَذِبَ الْمُفْتَرِعَ قِیلَ لَهُ وَ مَا الْکَذِبُ الْمُفْتَرِعُ قَالَ أَنْ یحَدِّثَکَ الرَّجُلُ بِالْحَدِیثِ فَتَتْرُکَهُ وَ تَرْوِیهُ عَنِ الَّذِی حَدَّثَکَ عَنْهُ.» محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج۱، ص ۱۳۰.
۷۸. همان، ص ۱۲۹.
۷۹. ملا محمد صالح مازندرانی، شرح کافی، ج۲، ۲۷۰.
۸۰. اتان کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ص۱۴۰. از آقای جویا جهانبخش که این منبع را به من معرفی کردند، سپاسگزارم.
۸۱. همان، ص ۱۴۱.
۸۲. رضی الدین علی بن موسی سید بن طاووس، سعد السعود للنفوس، مقدمه محقق، ص ۱۶۶.
۸۳. همان، ص ۲۴۶.
۸۴. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۱۷.
۸۵. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، ص ۶۱.
۸۶. همان، ج۴، ص ۳۵.
۸۷. برای مثال، نک: مسعود بن عمر بن عبدالله معروف به تفتازانی، شرح المقاصد، ج۲، ص ۱۷۰.
۸۸. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، ص ۲۰۴.
۸۹. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۲۰.
۹۰. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۲۱.
۹۱. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۲۱.
۹۲. همان، ص ۱۱.
۹۳. مهدی حایری یزدی؛ کاوش‌های عقل نظری، ۳۳.
۹۴. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص ۲۰.
۹۵. مهدی حایری یزدی؛ همان، ص ۳۳.
۹۶. غلامحسین رضانژاد (نوشین)، حکیم سبزواری: زندگی- آثار- فلسفه، ص ۲۷۵.
۹۷. در این باره به‌ویژه نک: انتقاد بر ملاصدرا در عصر ما، در علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ماجرا در ماجرا: سیر عقل و نقل در پانزده قرن هجری، ۱۳۸۱.
۹۸. «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُواْ کونُواْ قَوَّامِینَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ یجْرِمَنَّکمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِیرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.» (سوره مائده، آیه ۸)
۹۹. محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رسائل فلسفی، ص۶-۷.
۱۰۰. ابویوسف یعقوب کِندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۳.
۱۰۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص۲۲.

منبع: آینه پژوهش، سال بیست و دوم، شماره پنجم، آذر و دی ۱۳۹۰

مقاله ۴

نقدی بر نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا و تأثیر آن در فهم او از آیات قرآن

دکتر علی ارشد ریاحی
استاد یار دانشگاه تهران

چکیده:
در این مقاله ابتدا مهم‌ترین دلیل‌های اثبات حرکت جوهری مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. دو دلیل از پنج دلیل حرکت جوهری به کمک نقادی برخی از معاصران و سایر دلیل‌ها با استدلال‌هایی جدید و ابتکاری ابطال شده‌اند. سپس تفسیرهایی که صدرا با توجه به نظریه حرکت جوهری ارائه داده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور، کلیه آیاتی را که صدرا تحت تأثیر این نظریه، بر خلاف معنای ظاهری تفسیر کرده است، جمع‌آوری شده و با توجه به سایر آیات، روایات، معنای ظاهری و متبادر از الفاظ و خصوصیاتی که در فلسفه برای حرکت جوهری بیان شده است، صحت و سقم انطباق آیات با حرکت جوهری معین شده و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از برداشت‌های صدرا (تحت تأثیر نظریه حرکت جوهری) از آیات قرآن، درست نیست.

طرح مسأله

اکثر فیلسوفان پیش از صدرا، حرکت جوهری را به خاطر عدم موضوع باقی در طول حرکت (با توجه به لزوم بقای موضوع در هر حرکتی) انکار می‌کردند. صدرا افزون بر رفع مشکل پایداری موضوع، چندین دلیل برای اثبات حرکت جوهری طرح نموده و از این نظریه در برخی از مسائل، از قبیل حدوث و بقای نفس و همچنین معاد و بازگشت همه موجودات به سوی خداوند، استفاده کرده است. این نظریه در تفسیر برخی از آیات نیز تأثیر داشته است.

هرچند دلیل منکران حرکت جوهری، به وسیله پاسخ‌های صدرا به خوبی ابطال می‌گردد. بهترین پاسخ صدرا در مقابل منکران این است که حرکت جوهری نه عرض است و نه در عرض. از این رو، اصلاً نیاز به موضوع ندارد (نک: مطهری، ۴۵۶/۱)، ولی ادله ای که برای اثبات حرکت جوهری اقامه شده، قابل نقد و بررسی است.

برخی از دانشمندان معاصر، از قبیل مطهری در کتاب حرکت و زمان، به شرح و توضیح و برخی دیگر مانند صاحب تعلیقه به نقد بعضی از دلیل‌های این نظریه پرداخته‌اند، ولی تاکنون دیده نشده است که مهم‌ترین دلیل‌های حرکت جوهری نقادی گردد و تأثیر این نظریه در فهم صدرا از آیات قرآن مورد نقد و بررسی قرار گیرد. از این رو، در این مقاله ابتدا مهم‌ترین دلیل‌های حرکت جوهری، نقادی شده و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از آن دلیل‌ها، قابل اعتماد نیستند. بنابراین، مادامی که دلیل محکمی برای اثبات نظریه حرکت جوهری اقامه نشود، نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد، همان‌طور که نمی‌تواند انکار شود (به قول ابن سینا باید در بقعه امکان قرار داده شود). از این رو، در بخش دوم صرف نظر از صحت یا بطلان نظریه حرکت جوهری، تفسیرهایی که صدرا با توجه به این نظریه ارائه داده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

الف: نظریه حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا و نقد آن

۱. تعریف حرکت جوهری

حرکت در فلسفه عبارت است از تغییر، دگرگونی و حدوث تدریجی یا به عبارت دیگر به تدریج از قوه خارج شدن و فعلیت یافتن (نک: صدرالمتالهین، الاسفار، ۲۲/۳).

جوهر ماهیتی است که وجود خارجی آن در موضوع نباشد، به خلاف عرض که ماهیتی است که وقتی در خارج موجود می‌شود، باید بر موضوعی عارض گردد (همان، ۲۴۳/۴).

بنابراین، حرکت جوهری که همان حرکتی است که در مقوله جوهر واقع شود، عبارت است از دگرگونی تدریجی ذات و جوهر شیئ، یعنی به تدریج و به نحو اتصال، عوض شدن ذات شیئ و به عبارت دیگر دمادم جدید شدن شیئ.

معتقدان به حرکت جوهری می‌گویند: تمام اجسام در خارج به تدریج عوض می‌شوند به گونه ای که دو لحظه یکسان نیستند. هر جسمی هر لحظه موجودی است غیر از لحظه قبل و غیر از لحظه بعد. هر جسمی در خارج وجود ممتدی دارد که هر لحظه به آن بنگریم ماهیت و جوهری انتزاع می‌شود، غیر از جوهری که در لحظه دیگر انتزاع می‌شود، هر چند این

استحاله تخلف معلول از علت در علت تامه است و گرنه تخلف معلول از علت ناقصه هیچ محذوری ندارد. بنابراین، علت تامه حرکت شیئ باید متحرک باشد و حال آنکه طبیعت و جوهر، علت تامه حرکت‌های عرضی محسوس نیست، زیرا تمام جواهر دارای حرکت‌های عرضی محسوس نیستند، یعنی با این که جوهر وجود دارد، حرکت‌های عرضی محسوس تحقق ندارند. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که از وجود حرکت‌های عرضی محسوس نمی‌توان حرکت جوهر را نتیجه گرفت.

و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب... صدرا در چندین اثر خود، حرکت کوه‌ها را در این آیه به حرکت جوهری تفسیر کرده است. اما با توجه به این که آیه قبل در مورد یکی از وقایع قیامت (نفخ صور) و آیه بعد نیز در مورد جزا و پاداش روز قیامت است، بهتر است آیه مورد بحث به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، نه به حرکت جوهری که حرکتی است دنیوی. به عبارت دیگر از آنجا که حرکت جوهری حرکتی است که اجسام در جهان طبیعت دارند، اگر آیه به حرکت جوهری تفسیر شود، ارتباط بین آیه قبل و بعد که هر دو در مورد قیامت هستند، قطع می‌شود، ولی اگر به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، هر سه آیه در مورد وقایع روز قیامت خواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، اشکال مهم‌تری که به تفسیر صدرا وارد است، این است که معنای کلمه «مر» حرکت مکانی است که یکی از حرکت‌های عرضی است. بنابراین، آیه در حرکت مکانی ظهور دارد، نه حرکت جوهری و هیچ قرینه ای برای دست برداشتن از معنای ظاهری آیه وجود ندارد.

دگرگونی محسوس نیست. تمام اشیاء دمادم و پیوسته در حال عوض شدن و دگرگونی هستند.

۲. نقد و بررسی ادله حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا

دلیل اول: این دلیل دو مقدمه دارد: یکی اینکه هر جسمی زمان‌مند و دارای بعد زمانی است، هرچند هیچ گونه حرکت عرضی نداشته باشد. مقدمه دوم این است که زمان تدریجی‌الوجود و گذرا است و عروض چنین بعد گذرایی ممکن نیست، مگر بر موجودی متحرک، زیرا همان طور که عروض جسم تعلیمی بر جسم طبیعی دلیل است بر این که جسم طبیعی امری است فی ذاته ممتد و دارای ابعادی غیرگذرا، که امتداد آن به وسیله جسم تعلیمی تعیین می‌یابد، همینطور هم عروض زمان بر جسم دلالت دارد بر این که جسم فی ذاته متحرک است، زیرا اندازه‌پذیری هر چیزی با مقیاس خاصی دلیل بر سنخیت بین آن‌هاست و به همین دلیل مجردات تام دارای بعد زمانی نیستند.

نتیجه دو مقدمه فوق این است که اجسام هرچند هیچ حرکت عرضی نداشته باشند، متحرکند. ناچار حرکت آن‌ها باید حرکت جوهری باشد، زیرا حرکت از دو حال خارج نیست: یا جوهری است یا عرضی (همان، ۲۹۰/۷-۲۹۵)

نقد و بررسی

به نظر نگارنده، مقدمه اول قابل خدشه است، زیرا در خارج هیچ جسمی نداریم که از تمام حرکت‌های عرضی، عاری باشد. اجسام در خارج، بر حرکت‌های وضعی و انتقالی به تبع حرکت سیارات و کهکشان‌ها، دارای حرکت‌های مکانی درون‌اتمی و افزون بر آن، دستخوش انواع تحولات و دگرگونی‌های محسوس هستند، به طوری که، یکی از خصوصیات مادیات را متغیر بودن دانسته‌اند. بنابراین، معلوم نیست جسمی که تمام حرکت‌های عرضی خود را از دست دهد، همچنان جسم باقی بماند. در مورد اجسام علم حضوری نداریم تا با توجه به آن بتوانیم بفهمیم که آیا جسم در چنین فرضی، هنوز جسم باقی می‌ماند یا خیر.

دلیل دوم: این دلیل نیز از دو مقدمه تشکیل شده است: یکی اینکه حرکت اعراض معلول جوهرند. این مطلب را منکران حرکت جوهری نیز قبول دارند. مقدمه دوم این است که علت قریب حرکت شیئ باید متحرک باشد، زیرا در غیر این صورت تخلف علت از معلول لازم می‌آید.

از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که وجود حرکت‌های عرضی محسوس، نشانه وجود حرکت در جوهری است که علت قریب حرکات عرضی است (همان، ۶۱/۳-۶۷)

نقد و بررسی

به نظر نویسنده، این دلیل نیز قابل خدشه است، زیرا استحاله تخلف معلول از علت در علت تامه است و گرنه تخلف معلول از علت ناقصه هیچ محذوری ندارد. بنابراین، علت تامه حرکت شیئ باید متحرک باشد و حال آنکه طبیعت و جوهر، علت تامه حرکت‌های عرضی محسوس نیست، زیرا تمام جواهر دارای حرکت‌های عرضی محسوس نیستند، یعنی با این که جوهر وجود دارد، حرکت‌های عرضی محسوس تحقق ندارند. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که از وجود حرکت‌های عرضی محسوس نمی‌توان حرکت جوهر را نتیجه گرفت.

دلیل سوم: این دلیل مشابه دلیل قبلی است، با این تفاوت که در این دلیل از شأن بودن اعراض برای جوهر و اینکه حرکت در شأن، نشانه حرکت ذی‌شان است، استفاده شده است. هر جسمی دارای وجود واحدی است که به ذاته متشخص است و از آن وجود واحد، مفاهیمی عرضی انتزاع می‌شود که نشانه‌های تشخص هستند. بنابراین، اعراض از شئون و مراتب جوهرند و حرکت آن‌ها نشانه، بلکه عین حرکت جوهر است (همان، ۱۰۴/۳).

نقد و بررسی

در رد این دلیل می‌توان گفت: صحت این دلیل بر این مطلب مبتنی است که هر موجود جسمانی وجود واحدی داشته باشد که هم وجود ماهیت جوهری باشد و هم وجود ماهیات عرضی عارض بر آن جوهر و حال آن که ممکن است چنین نباشد، بلکه هر یک از اعراض و جوهر به وجودی موجود باشد که منضم یا متحد با یکدیگرند (نک: مصباح یزدی، ۳۰۸).

دلیل چهارم: تحقق تغییرات جوهری در

خارج بدیهی است. برای مثال آب به بخار یا گوشت به نمک تبدیل می‌شود، یعنی یک ماهیت جوهری به ماهیت جوهری دیگری تغییر می‌یابد. این تغییرات باید یا به صورت دفعی باشد که همان کون و فساد خواهد بود یا به صورت تدریجی انجام گیرد که در این صورت از آنجا که تغییر تدریجی همان حرکت است، حرکت جوهری اثبات می‌شود. تحقق تغییرات جوهری به صورت دفعی محال است، زیرا مستلزم آن است که صورت جوهری قبلی از بین برود و بی‌درنگ صورت جوهری بعدی موجود شود و از آنجا که محال است ماده دو صورت جوهری در عرض هم داشته باشد، باید این دو صورت جوهری پی در پی قرار گیرند و لازمه توالی صور این است که ماده اولی، یک آن بدون صورت باشد و حال آنکه محال است ماده اولی بدون صورت باشد ولو یک آن. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که تمام تغییرات جوهری به صورت حرکت جوهری انجام می‌گیرد (نک: مطهری، ۱۰۶/۲-۱۰۹).

نقد و بررسی

صحت این دلیل بر صحت نظریه ترکیب جسم از ماده اولی و صورت، مبتنی است و حال آنکه برای اثبات ماده اولی و در نتیجه ترکیب جسم از آن، هیچ دلیل صحیحی وجود ندارد (نک: ارشد ریاحی، ۱-۱۸).

دلیل پنجم: این دلیل شبیه دلیل قبلی است با این تفاوت که برای اثبات استحاله کون و فساد (تغییرات دفعی) از غایت داشتن فاعل‌های طبیعی استفاده شده است. به این بیان که طبیعت دارای غایت است. بنابراین، طبیعت باید باقی باشد تا به غایت خود نائل گردد؛ حال آنکه طبق نظریه کون و فساد، طبیعت نابود شده و طبیعت دیگری موجود شده است. صورت‌های جوهری به وجود می‌آیند و نابود می‌شوند.

به این ترتیب، نمی‌توان غایتی را که در انتها حاصل می‌شود، غایت صورت‌های قبلی که نابود شده‌اند، محسوب کرد. هرگز نمی‌توان آنچه را که بعداً حاصل می‌شود، غایت فاعلی دانست که قبلاً موجود بوده و نابود شده است. فاعلی که غایتی دارد، باید به غایت خود برسد (نک: مطهری، ۱۱۴/۲-۱۱۵).

نقد و بررسی

یکی از مقدمات این دلیل عبارت است از غایت داشتن فاعل‌های طبیعی و این مطلبی است که غالب فیلسوفان این دیار پذیرفته‌اند ولی مطلبی صحیح نیست، زیرا فاعلی می‌تواند غایت، به معنای آنچه فعل به خاطر آن انجام می‌گیرد، را داشته باشد که دارای شعور و ادراک باشد و بتواند غایت را تصور کرده و فعل را برای رسیدن به آن انجام دهد و حال آن که فاعل‌های طبیعی فاقد علم و ادراک هستند، زیرا اگر علم و ادراک داشته باشند، فاعل علمی و ارادی خواهند بود، نه طبیعی (مصباح یزدی، ۲۶۰-۲۶۱).

ب: نقد و بررسی تفسیرهایی که صدرا با توجه به نظریه «حرکت جوهری» ارائه داده است

۱. و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مرالسحاب... (نمل/۸۸) «کوه‌ها را می‌بینی و آن‌ها را ساکن و جامد می‌پنداری. در حالی که، مانند ابر در حرکتند...»

صدرا در چندین اثر خود، حرکت کوه‌ها را در این آیه به حرکت جوهری تفسیر کرده است. برای مثال می‌گوید: ماده اولی در هر آن فرضی، صورتی دارد غیر از صورتی که در آن فرضی دیگر دارد و به خاطر تشابه این صور، گمان می‌رود که ماده اولی، دارای صورت واحدی است و حال آن که چنین نیست، بلکه صوری متوالی به نحو اتصال بر ماده حلول می‌کنند. بنابراین، اجسام، خصوصاً اجسام بسیط، دائماً عوض می‌شوند، ولی به علت تشابه، به نظر ثابت می‌رسند و آیه مذکور به همین مطلب اشاره می‌کند (نک: مجموعه رسائل، ۴۰).

نقد و بررسی

با توجه به این که آیه قبل در مورد

یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغة... و ان الله یبعث من فی القبور (حج/ ۵-۷) صدرا در مورد تمام آیاتی که در آن‌ها پس از ذکر مراحل خلقت انسان (خاک- نطفه و...) معاد اثبات شده است، می‌گوید: در این قبیل آیات منظور از ذکر مراحل خلقت انسان اثبات حرکت جوهری انسان است و نحوه اثبات معاد در آیات، این گونه است که انسان از آنجا که طی مراحل مذکور ایجاد می‌شود، دارای حرکت جوهری است و حرکت جوهری بالضروره به غایتی منتهی می‌شود که همان تجرد است و معاد چیزی جز تجرد نیست. در حالی که نظریه حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، بر فرض صحت، تنها تجرد را اثبات می‌کند، یعنی ثابت می‌کند که انسان توسط حرکت جوهری به تجرد تام که غایت حرکت جوهری است، نائل می‌شود، ولی از اثبات معاد عاجز است، زیرا معاد به معنای دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن است و این غیر از مجرد شدن است. افزون بر این، اثبات معاد از طریق اثبات حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، (با توجه به اینکه فهم معنای حرکت جوهری و لزوم غایت برای هر حرکتی و غایت بودن تجرد برای حرکت جوهری، از فهم معاد و اثبات آن بسیار مشکل‌تر است) سزاوار شخص حکیم نیست، چه رسد به خدای حکیم مطلق. اثبات مطلبی به وسیله مطلب مشکل‌تر، شبیه به «تعریف به اخفی» است.

هو الـذی خلقکم مـن تراب ثـم مـن نطفـة ثـم مـن علقـة ... و لعلکـم تعقلـون (غافـر/۶۷) صـدرا می‌گوید: آیاتـی نظیـر ایـن آیـه کـه در آن‌هـا، مراحـل خلقـت انسـان ذکـر شـده اسـت، بـه حرکـت جوهری انسـان دلالـت دارنـد و مـراد از لعلکـم تعقلون، بیـان غایت ذاتـی این حرکت اسـت که همـان تجـرد اسـت. اولاً کلمـه «عقـل»، هرچنـد در فلسـفه، بـه معنـای وجـود مجـرد اسـت، ولـی آیـات قـرآن را بایـد بـا توجـه بـه معنـای عرفـی و لغـوی کلمـات تفسـیر کـرد، نـه اصطـلاح خاص فلسـفی. در لغـت و عـرف، کلمـه تعقـل به معنـای تدبر، اندیشـیدن و مطلبـی را بـا نیـروی عقل درک کـردن اسـت. ثانیاً: کلمـه «لعـل» حـرف ترجـی اسـت و بـه امیـد دلالـت دارد. معنـای ذیـل آیـه این اسـت: «امیـد اسـت کـه تعقـل کنیـد» و حـال آن کـه بـه تجـرد نائل شـدن، غایـت ذاتی جوهری اسـت و بالضـروره حرکت جوهری بـه آن منتهـی می‌شـود و حتمـاً ایـن غایـت حاصـل می‌گـردد.

یکی از وقایع قیامت (نفخ صور) و آیه بعد نیز در مورد جزا و پاداش روز قیامت است، بهتر است آیه مورد بحث به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، نه به حرکت جوهری که حرکتی است دنیوی. به عبارت دیگر از آنجا که حرکت جوهری حرکتی است که اجسام در جهان طبیعت دارند، اگر آیه به حرکت جوهری تفسیر شود، ارتباط بین آیه قبل و بعد که هر دو در مورد قیامت هستند، قطع می‌شود، ولی اگر به حرکت کوه‌ها در روز قیامت تفسیر شود، هر سه آیه در مورد وقایع روز قیامت خواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، اشکال مهم‌تری که به تفسیر صدرا وارد است، این است که معنای کلمه «مر» حرکت مکانی است که یکی از حرکت‌های عرضی است. بنابراین، آیه در حرکت مکانی ظهور دارد، نه حرکت جوهری و هیچ قرینه ای برای دست برداشتن از معنای ظاهری آیه وجود ندارد.

۲. ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین (فصلت/ ۱۱) «سپس به آفرینش آسمان پرداخت در حالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد: [به وجود] آیید خواه از روی اطاعت و خواه اکراه. آن‌ها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم.»

صدرا در مورد قسمت دوم آیه مذکور می‌گوید: خداوند به آسمان و زمین فرمود: بخواهید یا نخواهید، باید به طور ذاتی و طبیعی به سوی من بیایید. آسمان به حسب فطرت و نهاد نخستین خود، چون از آغاز دارای نفس و عقل بود و زمین بعد از تکامل دارای صورت عقلی شد، گفتند: به رغبت آمدیم. از آنجا که هنگام سیر آسمان و زمین به سوی خداوند، عقول مستفاد بسیاری در اثر حرکت استکمالی جوهری ایجاد شده است، از این رو، در مورد آن دو کلمه «طائعین» به کار رفته است که جمع ذوی العقول است. (نک: مفاتیح الغیب، ۴۳۰ و تفسیر، ۴۱۶/۷)

صدرا در الشواهد نیز می‌گوید: طبایع آسمان به رغبت و طبایع زمین به اجبار خداوند را اطاعت می‌کنند، چنانکه خداوند می‌فرماید: «ائتیا طوعا اوکرها». عقول و نفوس اجرام سماوی به طور فطری موجب حرکت‌های دورانی آن اجرام می‌شوند، بدون اینکه مانع یا قاسری آن‌ها را از حرکت بازدارد. بنابراین، اطاعت آن‌ها به رغبت است، اما حرکت اجسام زمین با طبایع مادی آن‌ها مخالف است. از این رو، به اجبار اطاعت می‌کنند (نک: ۹۱).

نقد و بررسی

از عبارات تفسیر و مفاتیح‌الغیب به دست می‌آید که منظور از سیر آسمان و زمین به سوی خداوند متعال، حرکت جوهری آن‌هاست، ولی الشواهد از حرکت دورانی که حرکت عرضی است، سخن می‌گوید. از این تعارض که بگذریم و سیر آسمان و زمین را به هر معنایی که بگیریم، این اشکال به صدرا وارد است که حرکت‌های جوهری و عرضی هر دو مقتضای طبع اجسام است. اجسام ذاتاً حرکت جوهری دارند و طبیعت در اجسام مبدأ حرکت‌های طبیعی آن‌هاست. عقل و نفس داشتن اجرام سماوی گذشته از این که مطلب باطلی است، موجب تفصیل نمی‌شود، زیرا طبیعت اشیای مادی نیز به طور ذاتی اقتضای حرکت جوهری دارد. از آیه نیز تفصیل بین آسمان و زمین فهمیده نمی‌شود، زیرا به آن دو خطاب می‌شود که بخواهید یا نخواهید باید بیایید.

افزون بر این، بدون شک خطاب در آیه، خطاب تکوینی است و آیه با توجه به صدر آن، به آفرینش آسمان مربوط است. بنابراین، منظور از آمدن آسمان و زمین به سوی پروردگار، موجود شدن آن‌ها است. خطاب بیایید در این آیه همانند خطاب «کن» است که به ایجاد اشاره دارد، در حالی که، از بیان صدرا به دست می‌آید که مراد از سیر آسمان و زمین به سوی خداوند، سیر تکاملی و رجوع آن دو به سوی خدا پس از ایجاد است. در مورد کلمه «طائعین» که جمع ذوی العقول است، می‌توان گفت: چون مقام خطاب است و به آسمان و زمین خطاب شده است و خطاب به ذوی‌العقول می‌شود، از این رو، از جمع ذوی العقول استفاده شده است و به هیچ وجه بر وجود عقول و نفوس در آسمان و زمین دلالت ندارد.

۳. و نفخ فی الصور فصعق من فی السماوات و من فی الارض... (زمر/۶۸) «و در صور دمیده می‌شود، پس همه کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند می‌میرند...»

در عالم قضای حتمی، در صورت‌های اشیاء دمیده شود و هرکس در آسمان و زمین است، به علت حرکت جوهری، صورت‌های مادی آن نابود شده، به مجرد تبدیل می‌گردد و نشئه‌های حسی آن به عقلی دگرگون می‌شود. (صدرالمتالهین، مفاتیح، ۴۳۰).

نقد و بررسی

اولا: در این تفسیر، کلمه «صور» به فتح واو قرائت و جمع «صورت» دانسته شده است و حال آنکه تعداد کمی از مفسران این قرائت را برگزیده‌اند و نظر آن‌ها با روایات و با خود آیه ناسازگار است (نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۳۴/۱۹). توضیح: غالب مفسران، مطابق روایات، «صور» را کلمه ای مفرد و به معنای شیپور خاص حضرت اسرافیل دانسته‌اند (نک: حسینی بحرانی، البرهان، ۸۵/۵). همچنین در ادامه آیه مذکور، به کلمه «صور» ضمیر مفرد مذکر برگشته است (ثم نفخ فیه آخری) و حال آن که اگر «صور» جمع «صورت» باشد، باید ضمیر مفرد مؤنث به آن برگردد.

ثانیا: نفخ صور و مردن هرکس که در آسمان و زمین است، از وقایع قیامت یا بهتر بگوییم نزدیک به قیامت است. در حالی که، حرکت جوهری و مجرد شدن اجسام در اثر آن از امور مستمری است که در دنیا واقع شده است و خواهد شد.

ثالثا: آیه مذکور به این مطلب دلالت دارد که بین نفخ صور و مردن، فاصله زیادی نخواهد بود، زیرا با حرف «ف» بین آن دو عطف شده است و حال آن که مجرد شدن اجسام در اثر حرکت جوهری به تدریج واقع می‌شود، زیرا حرکت تغییر تدریجی است.

۴. نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لاتعلمون (واقعه/ ۶۰-۶۱) «ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم».

صدرا می‌گوید: اشیای مادی تنها به وسیله حرکت جوهری و توارد صور اشتداد یافته، مجرد می‌شوند. چنانکه خداوند در این آیه می‌فرماید: «و ما نحن بمسبوقین...» (شرح اصول کافی، ۱۶۲/۱۶۱/۳).

نقدٍ و بررسی

اولاً: با توجه به صدر آیه که درباره تقدیر مرگ بین انسان‌هاست، معلوم می‌شود که آیه به قیامت مربوط است، نه به حرکت جوهری که یک حرکت دنیوی است، یعنی اجسام در اثر حرکت جوهری در همین دنیا مجرد می‌شوند.

ثانیاً: آیه می‌فرماید: «ان نبدل امثالکم» امثال شما را به جای شما بیاوریم، یعنی مانند شما را جایگزین شما قرار دهیم. این عبارت به هیچ وجه با حرکت جوهری سازگار نیست، زیرا حرکت جوهری تجدد امثال نیست، بلکه یک وجود واحد است و یک صورت متصل. در حرکت جوهری توارد صور مجازی است و در حقیقت یک صورت واحد مستمر است.

ثالثاً: اگر آیه درباره حرکت جوهری باشد، باید منظور از «و ننشئکم فیما لاتعلمون» همان مرحله تجردی باشد که انتها ی حرکت جوهری است: در حالی که، چون وجود تجردی، وجودی است که برای انسان‌ها شناخته شده است، نمی‌تواند منظور از ذیل این آیه وجود تجردی باشد. از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که این آیه در مورد حرکت جوهری نیست.

افزون بر آنچه گذشت، بر فرض که آیه به حرکت جوهری دلالت کند، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حرکت جوهری تنها طریق مجرد شدن باشد.

۵. یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغة... و ان الله یبعث من فی القبور (حج/ ۵-۷) «ای مردم اگر در رستاخیز شک دارید، ما شما را از خاک آفریدیم سپس از نطفه و بعد از خون بسته شده سپس از مضغه (چیزی به گوشت جویده شده)... و خداوند تمام کسانی را که در قبرها هستند زنده می‌کند».

صدرا در مورد تمام آیاتی که در آن‌ها پس از ذکر مراحل خلقت انسان (خاک- نطفه و...) معاد اثبات شده است، می‌گوید: در این قبیل آیات منظور از ذکر مراحل خلقت انسان اثبات حرکت جوهری انسان است و نحوه اثبات معاد در آیات، این گونه است که انسان از آنجا که طی مراحل مذکور ایجاد می‌شود، دارای حرکت جوهری است و حرکت جوهری بالضروره به

اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها، صدرا می‌گوید که اضافه «زلزال» به ضمیری که به زمین برمی‌گردد، به این مطلب دلالت می‌کند که منظور از زلزال، حرکتی است معهود که به زمین اختصاص دارد و ذاتی آن است. از طرف دیگر در فلسفه اثبات شده است که تمام اشیاء و ازجمله زمین، حرکت جوهری دارند که ذاتی آن‌هاست. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که منظور از زلزال همان حرکت جوهری است.

اولاً: اضافه «زلزال» به ضمیر ارض، تنها به اختصاص و معهود بودن دلالت می‌کند، نه به ذاتی بودن و حرکتی که از نظر مسلمانان به زمین اختصاص دارد و شناخته شده است، همان زلزله زمین در روز قیامت است. حرکت جوهری، حرکت شناخته شده‌ای برای عموم مسلمانان نیست.

ثانیاً: «زلزال» به حرکت مکانی خاصی گفته می‌شود که به صورت ارتعاشی باشد، زیرا از نظر لغت، زلزال عبارت است از تکان خوردن پی در پی. هر حرکتی را زلزال نمی‌گویند، خصوصاً حرکت جوهری را که تغییر تدریجی جوهر است.

ثالثاً: با توجه به ادامه سوره، معلوم می‌شود که منظور از این زلزال، همان زلزله عظیم روز قیامت است، نه حرکت جوهری غیر محسوس دنیوی.

یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (انشقاق/۶) به گفته صدرا این آیه به حرکت جوهری انسان اشاره دارد. انسان در اثر حرکت جوهری، به تجرد تام می‌رسد و در نتیجه از بدن مستقل می‌شود و این استقلال از بدن، سبب مرگ طبیعی است. در این آیه خداوند می‌فرماید: ای انسان تو به سوی پروردگار خویش حرکت جوهری می‌کنی و در نتیجه او را ملاقات می‌نمایی.
نقد و بررسی: «کادح» به معنای ساعی و انجام دهنده کار به زحمت و دشواری است. از این رو، معنای آیه چنین است: ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی پروردگار خویش می‌روی. بنابراین، آیه یاد شده نمی‌تواند به حرکت جوهری اشاره داشته باشد، زیرا حرکت جوهری مقتضای طبیعت و ذات شیئ است و هیچ‌گونه دشواری و زحمتی در آن نیست.

غایتی منتهی می‌شود که همان تجرد است و معاد چیزی جز تجرد نیست (نک: الاسفار، ۹).

نقد و بررسی

نظریه حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، بر فرض صحت، تنها تجرد را اثبات می‌کند، یعنی ثابت می‌کند که انسان توسط حرکت جوهری به تجرد تام که غایت حرکت جوهری است، نائل می‌شود، ولی از اثبات معاد عاجز است، زیرا معاد به معنای دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن است و این غیر از مجرد شدن است.

افزون بر این، اثبات معاد از طریق اثبات حرکت جوهری و لزوم غایت برای آن، (با توجه به اینکه فهم معنای حرکت جوهری و لزوم غایت برای هر حرکتی و غایت بودن تجرد برای حرکت جوهری، از فهم معاد و اثبات آن بسیار مشکل‌تر است) سزاوار شخص حکیم نیست، چه رسد به خدای حکیم مطلق. اثبات مطلبی به وسیله مطلب مشکل‌تر، شبیه به «تعریف به اخفی» است.

۶. هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ... و لعلکم تعقلون (غافر/۶۷) «او کسی است که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه، سپس از خون بسته شده... و شاید تعقل کنید».

صدرا می‌گوید: آیاتی نظیر این آیه که در آن‌ها، مراحل خلقت انسان ذکر شده است، به حرکت جوهری انسان دلالت دارند و مراد از لعلکم تعقلون، بیان غایت ذاتی این حرکت است که همان تجرد است. آخرین مرحله خلقت انسان و غایت حرکت جوهری او، جوهر عقلی شدن است، از این رو، خداوند می‌فرماید: اوست کسی که خلق کرده است شما را از خاک سپس از نطفه .... باشد که مجرد شوید (نک: شرح اصول کافی، ۳۰۷/۱-۳۰۸).

نقدِ و بررسی

اولاً کلمه «عقل»، هرچند در فلسفه، به معنای وجود مجرد است، ولی آیات قرآن را باید با توجه به معنای عرفی و لغوی کلمات تفسیر کرد، نه اصطلاح خاص فلسفی. در لغت و عرف، کلمه تعقل به معنای تدبر، اندیشیدن و مطلبی را با نیروی عقل درک کردن است.

ثانیاً: کلمه «لعل» حرف ترجی است و به امید دلالت دارد. معنای ذیل آیه این است: «امید است که تعقل کنید» و حال آن که به تجرد نائل شدن، غایت ذاتی جوهری است و بالضروره حرکت جوهری به آن منتهی می‌شود و حتماً این غایت حاصل می‌گردد.

۷. اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها (زلزال/ ۱-۲) «هنگامی که زمین شدیداً به لرزه در آید و زمین بارهای سنگین خود را خارج سازد».

صدرا می‌گوید که اضافه «زلزال» به ضمیری که به زمین برمی‌گردد، به این مطلب دلالت می‌کند که منظور از زلزال، حرکتی است معهود که به زمین اختصاص دارد و ذاتی آن است. از طرف دیگر در فلسفه اثبات شده است که تمام اشیاء و ازجمله زمین، حرکت جوهری دارند که ذاتی آن‌هاست. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که منظور از زلزال همان حرکت جوهری است (نک: تفسیر، ۴۱۵/۷-۴۱۶).

صدرا در ادامه می‌گوید: آیه دوم به غایت حرکت جوهری زمین اشاره دارد، زیرا غایت حرکت جوهری زمین عبارت است از ظهور و بروز افراد نفوس انسانی سعید و شقی و همچنین افراد نفوس شیطانی و جنی که از آن‌ها به «اثقال» تعبیر شده است (نک: همان، ۴۲۱/۴۲۲).

نقدِ و بررسی

اولاً: اضافه «زلزال» به ضمیر ارض، تنها به اختصاص و معهود بودن دلالت می‌کند، نه به ذاتی بودن و حرکتی که از نظر مسلمانان به زمین اختصاص دارد و شناخته شده است، همان زلزله زمین در روز قیامت است. حرکت جوهری، حرکت شناخته شده‌ای برای عموم مسلمانان نیست.

ثانیاً: «زلزال» به حرکت مکانی خاصی گفته می‌شود که به صورت ارتعاشی باشد، زیرا از نظر لغت، زلزال عبارت است از تکان خوردن پی در پی. هر حرکتی را زلزال نمی‌گویند، خصوصاً حرکت جوهری را که تغییر تدریجی جوهر است.

ثالثاً: با توجه به ادامه سوره، معلوم می‌شود که منظور از این زلزال، همان زلزله عظیم روز قیامت است، نه حرکت جوهری غیر محسوس دنیوی.

www.ebnearabi.com

با توجه به این که منظور از زلزال، حرکت جوهری زمین نیست، معلوم می‌شود که آیه دوم نیز به غایت حرکت جوهری دلالتی ندارد.

۸. یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (انشقاق/۶) «ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد».

این آیه به حرکت جوهری انسان اشاره دارد. انسان در اثر حرکت جوهری، به تجرد تام می‌رسد و در نتیجه از بدن مستقل می‌شود و این استقلال از بدن، سبب مرگ طبیعی است. در این آیه خداوند می‌فرماید:ای انسان تو به سوی پروردگار خویش حرکت جوهری می‌کنی و در نتیجه او را ملاقات می‌نمایی (نک: صدرالمتالهین، الشواهد، ۸۹).

نقد و بررسی

«کادح» به معنای ساعی و انجام دهنده کار به زحمت و دشواری است (نک: طبرسی، ۴۵۹/۵). از این رو، معنای آیه چنین است:ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی پروردگار خویش می‌روی. بنابراین، آیه یاد شده نمی‌تواند به حرکت جوهری اشاره داشته باشد، زیرا حرکت جوهری مقتضای طبیعت و ذات شیئ است و هیچ‌گونه دشواری و زحمتی در آن نیست.

۹. افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید (ق/۱۵) «آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم، ولی آنان باز در آفرینش جدید تردید دارند».

صدرا بر آن است که طبیعت تمام اجسام و افلاک سیال و متجدد و دائماً در حال نو شدن است، یعنی هر لحظه صورت اشیاء تبدیل و تغییر می‌یابد، ولی از آنجا که این صور مشابه و هم شکل هستند، مردم در مورد این تغییر تدریجی صور (حرکت جوهری اجسام) در ناآگاهی و اشتباه به سر می‌برند و منظور از «خلق جدید» در این آیه، همان حرکت جوهری است که مردم در مورد آن در لبس و اشتباه هستند (نک: اسرار آلایات، ۶۳).

نقد و بررسی

این آیه در پاسخ به کسانی است که در معاد شک دارند و آن را بعید می‌دانند و می‌گویند: «ذلک رجع بعید» و ضمیر «هم» در «بل هم فی لبس» به همین منکران حیات مجدد انسان بازمی‌گردد. بنا بر این و با توجه به آیات قبل و سیاق آیه، معلوم می‌شود که منظور از «خلق جدید» دوباره زنده شدن انسان در قیامت است، نه حرکت جوهری که در این دنیا دائماً تحقق می‌یابد.

۱۰. ...فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب (حدید/۱۳) «در این هنگام دیواری میان آنان زده می‌شود که دری دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب».

منظور از «باب» در این آیه نفس انسانی است، زیرا نفس انسانی در ابتدا، حدوثش انتهای عالم جسمانی و آغاز عالم روحانی است و همانند دری است که این دو عالم را به هم متصل می‌کند. جسم در اثر حرکت جوهری به سوی غایت خود که همان تجرد تام است، حرکت می‌کند، ولی قبل از رسیدن به آن غایت از مراحلی عبور می‌کند که اولین آن، نفس است. نفس هر چند ذاتاً مجرد است، اما به جسم تعلق دارد. بنابراین، دروازه ای است بین وجود جسمانی و مجرد (نک: صدرالمتالهین، الشواهد، ۲۰۴).

نقد و بررسی

آیات قبل از این آیه پیرامون مذاکراتی است که بین مؤمنان و منافقان در روز قیامت واقع می‌شود. بنابراین، کشیده شدن دیوار بین آن دو نیز به یکی از وقایع قیامت اشاره دارد. این دیوار دری دارد که منافقان از آن می‌توانند وضع مؤمنان را ببینند و بیشتر حسرت بخورند. واقعیت این دیوار و چگونگی در برای ما که هیچ‌گونه ادراکی از وقایع قیامت نداریم، چندان روشن نیست، ولی مسلماً مراد از این در نمی‌تواند نفس انسانی باشد، زیرا حدود نفس انسانی در همین دنیاست، نه از وقایع قیامت.

۱۱. الذی خلق السماوات و الارض و ما بینهما فی ستة ایام ... (فرقان/۵۹) «همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان این دو وجود دارد، در شش روز آفرید...».

مراد از شش روز در این آیه، شش هزار سال است، زیرا هر روز ربوبی هزار سال است. بنابراین، طبق این آیه، مدت حدوث جهان طبیعت شش هزار سال است. از طرف دیگر می

افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید (ق/۱۵): صدرا بر آن است که طبیعت تمام اجسام و افلاک سیال و متجدد و دائماً در حال نو شدن است، یعنی هر لحظه صورت اشیاء تبدیل و تغییر می‌یابد، ولی از آنجا که این صور مشابه و هم شکل هستند، مردم در مورد این تغییر تدریجی صور (حرکت جوهری اجسام) در نا آگاهی و اشتباه به سر می‌برند و منظور از «خلق جدید» در این آیه، همان حرکت جوهری است که مردم در مورد آن در لبس و اشتباه هستند.

نقد و بررسی: این آیه در پاسخ به کسانی است که در معاد شک دارند و آن را بعید می‌دانند و می‌گویند: «ذلک رجع بعید» و ضمیر «هم» در «بل هم فی لبس» به همین منکران حیات مجدد انسان بازمی‌گردد. بنا براین و با توجه به آیات قبل و سیاق آیه، معلوم می‌شود که منظور از «خلق جدید» دوباره زنده شدن انسان در قیامت است، نه حرکت جوهری که در این دنیا دائماً تحقق می‌یابد.

ان یشا یذهبکم و یات بخلق جدید (ابراهیم/۱۹) صدرا می‌گوید که این آیه نظریه حرکت جوهری را تأیید می‌کند. نقد و بررسی: به نظر می‌رسد که این آیه هیچ ارتباطی با حرکت جوهری نداشته باشد، زیرا حرکت جوهری پیوسته در جهان واقع می‌شود و در مورد امری که همواره واقع شده و خواهد شد، گفته نمی‌شود که اگر خدا بخواهد آن کار را انجام دهد، انجام خواهد داد. معنای این جمله شرطیه این است که خداوند قدرت این فعل را دارد و اگر بخواهد، انجام خواهد داد، هرچند هنوز انجام نداده است.

دانیم که از آغاز پیدایش جهان طبیعت تا زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله شش هزار سال گذشته است. بنابراین، زمان حدوث و زمان بقای (عمر) جهان طبیعت مساوی است و با توجه به این که هرچیزی که تدریجی الوجود (متحرک) باشد، زمان حدوث ان عینا زمان بقای آن است، نتیجه می‌گیریم که جهان طبیعت تدریجی الوجود و در حال حرکت است (نک: صدرالمتالهین، رساله حدوث العام، ۲۱۲).

نقدٍ و بررسی

اولاً: این مطلب که از آغاز آفرینش جهان طبیعت تنها شش هزار سال می‌گذرد، هر چند مورد پذیرش بیشتر دانشمندان قدیم بوده، ولی امروزه بطلان آن کاملاً واضح شده است.

ثانیاً: منظور از «یوم» در این آیه روز (خواه ربوبی و خواه غیر ربوبی) نیست، بلکه مراد دوره است. چنانکه علی ابن ابراهیم روایت کرده است که «فی سته ایام»، یعنی «فی سته اوقات» (نک: نورالثقلین، ۳۸/۲). استعمال یوم به معنای دوره بسیار رایج است، برای مثال «یوم القیامه» به معنای روز نیست، زیرا در قیامت خورشید و حرکت وضعی زمین به دور خود که موجب پیدایش شب و روز است، وجود ندارد. همچنین در عبارت «الدهر یومان یوم لک و یوم علیک» منظور این است که روزگار گاهی بر وفق مراد است و گاهی بر خلاف آن. هرچند هریک از این دوره‌ها، سال‌ها طول بکشد.

ثالثاً: در حرکت، زمان حدوث عینا زمان زوال است نه زمان بقا. متحرک در هر حرکتی به محض این که حادث می‌شود، نابود می‌گردد و در هر حدی که وارد می‌شود، در همان لحظه از آن حد خارج می‌شود و به عبارت دیگر دو لحظه در یک حد باقی نمی‌ماند.

رابعاً: بر فرض که در حرکت، زمان حدوث عیناً زمان بقا باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت هرچیزی که زمان حدوث آن با زمان بقای آن مساوی باشد، در حال حرکت است.

۱۲. و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لایفرطون (انعام/۶۱) «او بر بندگان خود تسلط کامل دارد و مراقبانی بر شما می‌گمارد تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرستادگان ما جان او را می‌گیرند و آن‌ها کوتاهی نمی‌کنند».

هر شیئی که در حال حرکت باشد، یعنی وجود آن با عدم آن مشابه و بقای آن متضمن فنای آن باشد، باید اسباب حفظ و بقای آن عیناً اسباب نابودی آن باشد و در این آیه حفظ و توفی بندگان به رسل نسبت داده شده، یعنی اسباب حفظ و نابودی آن‌ها یکی دانسته شده است. بنابراین، معلوم می‌شود که بندگان در حال حرکتند (نک: صدرالمتالهین، الاسفار، ۱۱۱/۳).

نقدٍ و بررسی

اولاً: در حرکت چون حدوث عین زوال است، باید اسباب حدوث همان اسباب زوال باشد. در حالی که، صدرا اسباب بقا را با اسباب زوال یکسان دانسته است.

ثانیاً: این آیه دلالت ندارد همان رسلی که مأمور حفظ هستند، توفی می‌کنند. ممکن است رسل دیگری این وظیفه را به عهده داشته باشند.

ثالثاً: بر فرض که اسباب بقا و زوال متحرک یکسان باشد، نمی‌توان عکس ان را نتیجه گرفت که هر چه اسباب زوال و بقای آن یکسان باشد، متحرک است.

۱۳. یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب ... (انبیاء/۱۰۴) «در آن روز که آسمان را چون طوماری در هم می‌پیچیم ...».

... والارض جمیعا قبضته یوم القیامه و السماوات مطویات بیمینه ... (زمر/۶۷) «... در حالی که تمام زمین در روز قیامت در قبضه اوست و آسمان‌ها پیچیده در دست او...»

صدرا این دو آیه را به حرکت جواهر آسمانی، یعنی حرکت جوهری اجرام سماوی، مربوط دانسته است (نک: تفسیر، ۱۱۲/۱).

نقدٍ و بررسی

اولاً: این دو آیه به روز قیامت مربوط هستند، زیرا منظور از یوم در آیه اول، با توجه به آیات قبل، روز قیامت است و در آیه دوم به یوم القیامه تصریح شده است. بنابراین، دو آیه مذکور، به حرکت جوهری که حرکتی است که پیوسته در دنیا انجام می‌گیرد، ربطی ندارد.

ثانیاً: در این دو آیه از آسمان و آسمان‌ها سخن به میان آمده است، نه از اجرام آسمانی.

ثالثاً: در هم پیچیدن شیئ کنایه از تسلط بر آن شیئ است و ظاهر این دو آیه بر این مطلب دلالت دارد که روز قیامت خداوند بر آسمان و زمین تسلط کامل دارد و این مطلب با نظریه حرکت جوهری هیچ ارتباطی ندارد.

۱۴. یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات

و برزوا لله الواحد القهار (ابراهیم/۴۸) «در آن روز که این زمین و زمین دیگر و آسمان‌ها مبدل می‌شود و آنان در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند».

صدرا بر آن است که این آیه به حرکت جوهری اشیای زمینی مربوط است (همانجا).

نقد و بررسی

با توجه به دنباله آیه و آیات بعد، معلوم می‌شود که این آیه به یکی از وقایع قیامت (تبدیل زمین به زمین دیگر) اشاره دارد.

۱۵. ... ان یشا یذهبکم و یات بخلق جدید (ابراهیم/۱۹) «... اگر بخواهد شما را می‌برد و خلق تازه ای می‌آورد».

صدرا می‌گوید که این آیه نظریه حرکت جوهری را تأیید می‌کند (نک: الاسفار، ۱۱۰/۳).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که این آیه هیچ ارتباطی با حرکت جوهری نداشته باشد، زیرا حرکت جوهری پیوسته در جهان واقع می‌شود و در مورد امری که همواره واقع شده و خواهد شد، گفته نمی‌شود که اگر خدا بخواهد آن کار را انجام دهد، انجام خواهد داد. معنای این جمله شرطیه این است که خداوند قدرت این فعل را دارد و اگر بخواهد، انجام خواهد داد، هرچند هنوز انجام نداده است.

۱۶. سایر آیاتی که به نظر صدرا به حرکت جوهری دلالت دارند:

صدرا علاوه بر آنچه گذشت، آیات ذیل را نیز به حرکت جوهری مربوط می‌داند (نک: تفسیر، ۱۱۲/۱ و رساله حدوث عالم، ۲۱۳):

– و انا الی ربنا لمنقلبون (زخرف/۱۴) «و ما به سوی پروردگارمان بازمی‌گردیم».

– الله یبدءوا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون (روم/۱۱) «خداوند آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند، سپس شما را به سوی او بازمی‌گردانند».

– ...کل الینا راجعون (انبیاء/۹۳) «...همگی به سوی ما بازمی‌گردند».

– یوم یبعثهم الله جمیعا... (مجادله/۱۸) «روزی را که خداوند همه آن‌ها را برمی انگیزد»

– ...و کل اتوه داخرین (نمل/۸۷) «و همگی با خضوع در پیشگاه او حاضر می‌شوند».

نقد و بررسی

این آیات درباره حشر و بازگشت همه به سوی پروردگار در روز قیامت است و چنانکه گذشت، حرکت جوهری و غایت آن (تجرد) هیچ ارتباطی با معاد و دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن، ندارد.

نتیجه

در این مقاله، بعد از تعریف حرکت جوهری، مهم‌ترین ادله آن، یعنی هر سه دلیل ملاصدرا و دو دلیل از شارحان او مورد نقد و بررسی قرار گرفته و معلوم شده است که دلیل اول و دوم، به علت بطلان مقدمه اول آن‌ها، باطلند (بطلان مقدمه اول این دو دلیل در این مقاله با استدلال‌های ابتکاری به اثبات رسیده است) و دلیل سوم به اشکال صاحب تعلیقه مبتلا است و دلیل چهارم چون بر اثبات ماده اولی و دلیل پنجم چون بر غایت داشتن فاعل‌های طبیعی مبتنی هستند، از این رو، باطل می‌باشند.

در بخش دوم، مواردی که ملاصدرا تحت تأثیر نظریه حرکت جوهری، برداشت‌هایی بر خلاف معنای ظاهری آیات ارائه داده است، مطرح و با توجه به روایات، آیات قبل و بعد، سیاق آیه، معنای ظاهری و متبادر از آیات و خصوصیاتی که در فلسفه برای حرکت جوهری اثبات شده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مطالب زیر معلوم شده است:

– حرکت کوه‌ها (نمل/۸۸) به یکی از وقایع قیامت اشاره دارد.

– آمدن آسمان و زمین به سوی خداوند (فصلت/۱۱) عبارت است از به وجود آمدن آن دو، نه حرکت تکاملی جوهری که پس از ایجاد تحقق می‌یابد.

– اثبات معاد (در آیاتی از قبیل حج/۵–۷) از طریق حرکت جوهری و غایت آن نیست.

– تعقل (در آیاتی از قبیل غافر/۶۷) به غایت حرکت جوهری اشاره ندارد.

– خلق آسمان و زمین در شش روز (فرقان/۵۹) و یکسانی اسباب حفظ و نابودی (انعام/۶۱) هیچ دلالتی بر حرکت جوهری ندارند.

– سایر موارد به قیامت یا وقایع قبل از قیامت اشاره دارد، نه به حرکت جوهری که پیوسته در دنیا واقع می‌شود.

منبع: مقالات و بررسی ها ۱۳۸۵ شماره ۷۸

صدرا علاوه بر آنچه گذشت، آیات ذیل را نیز به حرکت جوهری مربوط می‌داند:
– و انا الی ربنا لمنقلبون (زخرف/۱۴)
– الله یبدءوا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون (روم/۱۱)
– ...کل الینا راجعون (انبیاء/۹۳)
– یوم یبعثهم الله جمیعا... (مجادله/۱۸)
– ...و کل اتوه داخرین (نمل/۸۷)
نقد و بررسی: این آیات درباره حشر و بازگشت همه به سوی پروردگار در روز قیامت است و چنان که گذشت، حرکت جوهری و غایت آن (تجرد) هیچ ارتباطی با معاد و دوباره زنده شدن و به جزای اعمال نیک و بد رسیدن، ندارد.

مقاله ۵

پیرامون کتاب تاریخ تحلیلی ـ انتقادی فلسفه اسلامی

آسیب شناسی فلسفه اسلامی از منظر دکتر یثربی

محمود هدایت افزا
محقق و پژوهشگر مباحث فلسفی و کلامی

چکیده:
تاریـخ تحلیلـی ـ انتقـادی فلسـفه‌ی اسـلامی، عنـوان مجموعه ای اسـت شـامل پنـج کتـاب پیرامون کلیّات و اهمّ موضوعات و مسـائل فیلسـوفان مسـلمان کـه به قلم دکتـر سـیّد یحیـی یثربـی نـگارش یافته است. ایـن اثر کـه اوّلیـن تاریخ فلسـفه‌ی موضـوع محـور در حوزه‌ی تفکّرات فیلسـوفان مسـلمان به شـمار می‌رود، به شـیوه‌ی انتقـادی، نظـرات متفـاوت را مـورد تحلیـل قـرار داده، بـه سـؤالات چالـش برانگیزی همچـون معنـای فلسـفه‌ی اسـلامی، نسـبت دین با فلسـفه، روش‌شناسـی فلسـفه‌ی مسـلمانان و نسـبت فلسـفه بـا علـوم تجربـی؛ پاسـخ و پیشـنهادات نوینـی پیرامون اصـلاح کاسـتی‌های فلسـفه‌ی موجود ارائـه می‌دهـد. نویسـنده ایـن مقالـه ضمـن معرّفـی اجمالـی ایـن اثر و اشـاره ای بـه فرایند تکـوّن آن، می‌کوشـد تـا دغدغه‌های اساسـی مؤلّـف محتـرم را در بـاب کلیّـات دانش فلسـفی همراه بـا تأمّـلات و نقدهای مختصـری گـزارش نماید.

وقتـی یـک اسـتاد بازنشسـته بـا سـوابق تحصیلـی حـوزوی و دانشـگاهی کـه از مرحلـه خطابـه تـا اسـتادی در مقاطـع دکتـرای دانشـگاه را در کارنامـه علمـی خـود دارد و سـوابق وی بـه لحـاظ اعتقـادی و سیاسـی نیـز فاقـد هـر گونـه نقطـه ابهامـی اسـت، بـرای چـاپ یـک کتـاب بـا رویکـرد انتقـادی، بایـد ایـن همـه از حیـث مـادّی و معنـوی آزار ببینـد، تکلیـف اسـاتید دیگـر و دانشـجویان نظریّه‌پـرداز بـه جـای خـود روشـن اسـت.

مقدّمه

مجموعـه‌ی مـورد بحـث در اوراق پیـش رو حاصـل تتبّعـات و تأمّـلات اندیشـمند کوشـا و منتقـد، جنـاب آقـای دکتـر سـیّد یحیـی یثربـی، از اسـاتید مدقّـق و موفّـق معاصر اسـت. از آنجا کـه ایـن شـخصیّت به لحـاظ تألیفات متنـوّع در زمینه‌های فلسـفه، عرفان و تفسـیر قـرآن؛ برای اقشـار حـوزوی و دانشـگاهی ـ خاصّـه علاقمنـدان بـه مباحـث فلسـفی و عرفانـی ـ فی‌الجمله شـناخته شـده اسـت و در نوشـتار دیگری از راقم این سـطور[1] و نیز در شـماره‌ی پیشـین نشریّه‌ی سـمات، در ضمـن مصاحبـه‌ای[2] بـه خوبـی معرّفـی گردیـده، از اطالـه‌ی کلام در این بـاب پرهیز می‌شـود.

ایـن اثـر مشـتمل بـر پنج کتـاب بـا عناوین ذیل اسـت که بـه دلایل تأسّـف‌انگیزی بـا وقفه ای طولانـی، همـه آن‌هـا در یک مجلّد به چاپ رسـیده اسـت:

ـ کتـاب اوّل: چنـد مسـأله مقدّماتـی (نقـد و بررسـی تعریف فلسـفه، مسـأله‌ی اصالت وجود یـا ماهیّـت، بحـث تحلیلـی ـ انتقـادی وجـود کلّی و راه نـو در تأمّلات فلسـفی)

ـ کتـاب دوّم: تاریـخ تحلیلـی ـ انتقـادی علیّـت (سـابقه‌ی بحـث علیّـت در یونـان، علیّـت از منظـر متفکّـران مسـلمان از کنـدی تـا ملّاصدرا)

ـ کتـاب سـوّم: هسـتی، ذات و صفـات خـدا (مقدّمات، توصیـف خـدا پیش از اسـلام، توصیف خـدا از نظر متفکّـران مسـلمان، نقـد و بررسـی دلایـل اثبـات وجـود خـدا، تحلیل دیدگاه‌ها در تصـوّر خـدا، بررسـی و نقـد دلایـل توحید، علـم خداوند)

ـ کتـاب چهـارم: آفرینـش جهـان (مبانـی ابن‌سـینا و نقـد اهل کلام، قـدم و حـدوث جهان، انگیـزه‌ی آفرینـش، چگونگـی صـدور آغازیـن، ارتبـاط اراده‌ی واجـب با علیّت و مسـأله‌ی شـر)

ـ کتـاب پنجـم: انسان‌شناسـی (چیسـتی انسـان، نفـس انسـانی و تجـرّد آن، زندگـی انسـان، سیاسـت از نظـر متفکّـران مسـلمان و ارزیابـی نظرات)

از آنجـا کـه در ایـن مختصـر، مجـال معرّفی تفصیلـی این اثر وجود نـدارد، صرفاً بـر مباحثی از کتـاب اوّل ایـن مجموعـه تمرکـز یافتـه، نـکات جالـب توجّـه و قابـل تأمّلـی از آن برجسـته می‌شـود. امّـا پیـش از آن لازم اسـت کـه بـه پیش‌گفتـار ناشـر و مقدّمـه‌ی مصنّـف ایـن اثـر نیز اشـاره ای رود تـا خواننـدگان فرهیختـه از دورنمایـی هرچنـد کلّی، بـر مراحل تکـوّن و چاپ این مجموعـه اطّـلاع یابند.

پیش‌گفتار ناشر

در ابتـدای ایـن اثر شـاهد گفتار مختصری از سـوی گروه فلسـفه‌ی پژوهشـگاه گروه فرهنگ

و اندیشـه‌ی اسـلامی می‌باشـیم. ایشـان تاریخ‌نگاری فلسـفه را به پنج شـیوه‌ی «فیلسوف محور، مکتـب محـور، روش و رویکـرد محـور، مسـأله و موضوع محـور، دوره محـور» تقسـیم نموده‌اند. پـس از توضیـح اجمالـی ایـن اقسـام، تصنیـف دکتـر یثربی یـک تاریخ فلسـفه‌ی موضـوع محور دانسـته شـده اسـت. در ادامـه‌ی سـخن، اذعان می‌شـود کـه این طرح پژوهشـی در سـال ۱۳۸۲ در گـروه فلسـفه‌ی پژوهشـگاه بـه تصویـب رسـید و یثربـی نیـز آن را تـا سـال ۱۳۸۴ بـه پایـان رسـاند؛ امّا:

«اعضـای محتـرم شـورای علمـی گـروه، بـه جهـت اهمیّـت و تازگـی طـرح و بـا توجّـه به نقدهـای محقّـق محتـرم بـه ایـن نتیجـه رسـیدند کـه با دقّـت، اثـر ارزیابـی شـود و دیدگاه‌های ارزیابـان به نویسـنده ارائه شـود. شـورای علمی گروه فلسـفه پـس از طی کردن مراحـل گوناگون و بـا مشـورت و تأییـد محقّـق گرانمایـه جنـاب دکتـر یثربـی، بـه ایـن نتیجـه رسـید که ایـن اثر بـا نقـد ناقـدان همـراه باشـد؛ به همیـن جهت، قسـمت ضمیمه‌ی اثـر بـه ارزیابی ناقـدان مربوط می‌شـود.» (ص۲۲)

نگارنـده گویـد: البتّـه اعضـای ایـن گـروه فلسـفی هیچ توضیـح ندادند کـه در کجـای دنیا و حتّـی ایـران، چنیـن رسـمی وجـود دارد؟ آیـا تاکنـون در همـان پژوهشـگاه فرهنگ و اندیشـه‌ی اسـلامی، کتابـی بـه ضمیمـه‌ی چنـد مقاله در نقـد مطالـب آن به چاپ رسـیده اسـت تـا حدّاقل ایـن سـنّت را خـاصّ ایـن نهـاد علمـی بدانیـم؟ آیـا پژوهشـگاه در برنامه‌هـای آتـی خـود ایـن آمادگـی را دارد کـه کتـاب یکـی از ناقدیـن تاریخ تحلیلـی ـ انتقادی فلسـفه‌ی اسـلامی را با نقد دکتـر یثربـی یـا شـخص دیگری بـه چاپ رسـاند؟ یا آنکـه این سـنّت غیرعلمی صرفاً بـرای این نویسـنده‌ی منتقد بـوده و کتـاب وی تنهـا قربانـی ایـن تعصّبات گزافی اسـت؟

ظاهـراً اهالـی گـروه فلسـفه‌ی ایـن پژوهشـگاه، همه یـا حدّاقل غالب اسـاتید و دانشـجویان فلسـفه را افـرادی فاقـد تعقّـل و یـا ناقص‌العقـل و فاقـد درک صحیـح پنداشـته‌اند کـه قـادر بـه تشـخیص خدعه‌هـای یثربـی و روش‌هـای غیرعلمـی وی ـ البتّـه بـه زعـم ایشـان! ـ و بـه طور کلّـی، تفکیـک مطالـب صحیـح از سـقیم در ایـن اثـر نیسـتند و از ایـن حیـث، نگـران چـاپ این مجموعـه بـدون نقـد آن بودنـد؛ یا ایـن محترمیـن به دلیل اسـتعمال بیـش از اندازه‌ی فلسـفه‌ی اسـلامی، اندیشـه‌های فیلسـوفان مسـلمان را معادل اسـلام انگاشـته‌اند که اینک با کتاب یثربی و نقدهـای جدّی وی، هـر دو ـ کـه بـه روایتـی از یکدیگر جدایی ندارنـد[۳] ـ به خطر می‌افتند و لـذا ترجیـح دادنـد کـه چاپ ایـن اثر را، چهار سـال هم که شـده، بـه تأخیـر بیاندازند تـا نقدهای اسـاتید، آمـاده و ضمیمـه‌ی این مجموعـه گردد. احتمال دیگـری هم ـ هر چند ضعیـف ـ در باب علّـت ایـن رفتـار غیرعلمی و به دور از اخلاق، نسـبت به یثربی کهنسـال وجـود دارد و آن، هراس اعضـای پژوهشـگاه از تندزبانـی برخـی اسـاتید صدرایـی متعصّـب و خرده‌گیری‌هـای ایشـان بر داوران و ناظـر علمـی این مجموعه اسـت.

اینهـا وجوهـی اسـت که بـه ذهن قاصر نگارنده رسـید، شـاید همه یـا بعضی از ایـن عوامل، موجبـات ایـن اتّفـاق نامیمـون را فراهـم نموده و شـاید عللی خـارج از این مـوارد نیز بوده باشـد؛ والله و ولیّـه أعلـم بحقایـق الامـور. امّـا در ایـن مقام صرفاً بـه یک نتیجه بسـنده می‌شـود و آن اینکـه، در جریـان ایـن نوع اتّفاقـات نامیمون در مراکز علمی و پژوهشـی، می‌تـوان حدّاقل برخی مزاحمیـن و مانعیـن شـکل‌گیری کرسـی‌های آزاداندیشـی را شناسـایی نمـود! وقتـی یـک اسـتاد بازنشسـته بـا سـوابق تحصیلـی حوزوی و دانشـگاهی کـه از مرحله خطابـه تا اسـتادی در مقاطع دکتـرای دانشـگاه را در کارنامـه‌ی علمـی خـود دارد و سـوابق وی بـه لحـاظ اعتقادی و سیاسـی نیـز فاقـد هـر گونـه نقطـه‌ی ابهامی اسـت، برای چاپ یـک کتاب بـا رویکـرد انتقـادی، باید این همـه از حیـث مـادّی و معنوی آزار ببیند، تکلیف اسـاتید دیگر و دانشـجویان نظریّه‌پـرداز به جای خود روشـن اسـت.

از ایـن نکتـه نیـز غفلـت نشـود که کتـاب دکتـر یثربی، فاقد اطنـاب ممل و درازگویی‌های خسـته‌کننده؛ امّـا در عیـن حـال، واجد ایجاز مخـل و کوتاه نویسـی‌های آسـیب‌زننده اسـت، چه

بـا ایـن همـه بی‌مهـری نسـبت به ایـن مجموعه و مؤلّـف آن، در حـال حاضـر ایـن اثـر در میان کتـب منتشـره از سـوی پژوهشـگاه فرهنـگ و اندیشـه اسلامی، پرفروش‌تریـن کتـاب به شـمار مـی‌رود و بنابر اطّلاع نگارنـده، در برخی دانشگاه‌ها از سـوی اسـاتید تاریخ فلسـفه اسـلامی بـه عنوان متن درسـی معرّفـی گردیـده اسـت.

در موارد زیادی از نقل کلمات فیلسوفان ـ که غالباً به زبان عربی است ـ صرف‌نظر کرده و خلاصه‌ی سخنان ایشان را به سبک نگارش مقالات علمی به قلم خود تقریر نموده است. اهل قلم به خوبی می‌دانند که اتّفاقاً این طریق نگارش، بسی مشکل‌تر و وقت‌گیرتر است و مطالعه‌ی آن نیز باید با حوصله و دقّت نظر بیشتری انجام پذیرد. حال اگر پنج کتاب با این خصوصیّات، در قالب یک مجلّد ۹۱۲ صفحه ای گنجانیده شود، حدّاقل توقّع از ناشر و دست‌اندرکاران چاپ کتاب، آن است که با فهرست‌های متنوّع، به خوانندگان و اهل تحقیق که به صورت موردی به کتاب رجوع می‌کنند، آنان را در استفاده‌ی بهینه از این کتاب یاری رسانند؛ حال آنکه در این مجموعه به جز فهرست مطالب که در ابتدای کتاب آمده، فقط به یک نمایه در پایان کتاب، شامل نام افراد، اماکن و کتب؛ به ترتیب حروف الفبا و بدون تفکیک قناعت شده، جالب آنکه حتّی منابع مؤلّف نیز معرّفی نشده است!

امّا با این همه بی‌مهری نسبت به این مجموعه و مؤلّف آن، در حال حاضر این اثر در میان کتب منتشره از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، پرفروش‌ترین کتاب به شمار می‌رود[۴] و بنابر اطّلاع نگارنده، در برخی دانشگاه‌ها از سوی اساتید تاریخ فلسفه‌ی اسلامی به عنوان متن درسی معرّفی گردیده است.

یثربی: چاپ این اثر که چهار سال پیش تمام شده بود، با بهانه‌های مختلف که یکی از آن‌ها «داوری» بود، به تأخیر افتاد و سرانجام من به این راضی شدم که داوری‌ها و نقدهای این کتاب را نیز بخشی از این کتاب قرار داده و یک جا به چاپ برسانیم. در صورتی که باید کتاب چاپ می‌شد و نقدهای آن به صورت کتاب یا مقاله در مجلّه‌های مختلف نشر می‌یافت. سوّم اینکه من در اثر این‌گونه تلاش‌ها و با تمام کوششی که برای نقد و نوآوری داشتم، نه تنها مورد تشویق قرار نگرفته‌ام، بلکه حتّی به حضور در انجمن فلسفه و فرهنگستان علوم و ایراد سخنرانی در مراکز علمی نیز توفیق ندارم. جز تعدادی سخنرانی، آن هم در قم و مراکز وابسته به حوزه، نه در مراکز پژوهشی کشور.»

مقدّمه مؤلّف

مؤلّف محترم در ابتدای این مقدّمه خاطرنشان می‌کند که مجموعه‌ی حاضر از آن رو که گام نخست در ارائه‌ی تاریخ تحلیلی ـ انتقادی تفکّرات فیلسوفان مسلمان است، طبعاً امکان خطا در آن وجود دارد. او بر این امر تأسّف می‌خورد که در تفکّر سنّتی، معمولاً دستاوردهای گذشتگان، گام آخر تلقّی می‌شود و در نتیجه مسیر نوآوری و نقّادی بسته می‌ماند. با آنکه جامعه‌ی ما به شدّت محتاج تحوّل در علوم انسانی است، امّا تاکنون این مهم برآورده نشده است. یثربی از میان دلایل متعدّد این امر، بر دو دلیل انگشت می‌گزارد: نداشتن مسأله و داوری زودهنگام.

به باور وی، «مسأله»، الفبای پژوهش به شمار می‌رود، امّا امروزه اکثر دانشجویان، طلّاب علوم دینی و حتّی برخی اساتید ایشان، تصوّر صحیحی از «مسأله» ندارند. غالباً مسأله را مقابل موضوع قرار داده و از مسأله محور بودن پژوهش، به موضوع محور نبودن آن تعبیر می‌کنند؛ یعنی به جز یک معنای سلبی، چیز دیگری از آن نمی‌دانند؛ حال آنکه در حوزه‌ی پژوهش، «مسأله» به معنای مجهول، مشکل، بن‌بست و ابهامی است که در پی نقد میراث علمی گذشتگان و داشته‌های فعلی رُخ نموده است. در واقع، پژوهشگر پس از یافتن معضلی در آراء گذشتگان و به امید ترمیم آن، در مسیر ارائه‌ی نظریّه یا طرح دقیق‌تری تلاش می‌نماید و در یک کلام، «مسأله» فرزند نقد است.

امّا «داوری» باید پس از طرح مسأله انجام گیرد و انتظار آن پیش از طرح مسأله، به مثابه سخره گرفتن پژوهش و نظریّه‌پردازی است و منجر به مسدود شدن دروازه‌ی نقد می‌گردد، لذا افرادی که آموزه‌های گذشتگان را بی‌عیب و نقص می‌دانند، حق داوری آراء کسانی را ندارند که میراث علمی پیشینیّان را ناکافی و همراه با نقصان می‌بینند!

مؤلّف محترم امور نامیمونی همچون انزوای شایستگان، رواج فرصت‌طلبی و اشتغال به کارهای نمایشی را محصول همین دو معضل می‌داند که جامعه‌ی علمی ما به نحو فجیعی با آن دست به گریبان است. بنابر توصیه‌ی او، برای فائق آمدن بر این معضل باید تا حدّ امکان، به نقد و ارزیابی آراء گذشتگان همّت گذاشت و در مسیر نظریّه‌پردازی و پیشنهادهای اصلاحی کوشش نمود؛ چنانکه خود در آثار گونه‌گون این طریق مرضی را دنبال می‌نماید. تاریخ تحلیلی ـ انتقادی فلسفه‌ی اسلامی نیز در همین راستا نگارش یافته است.

گرچه موضوعات عمده‌ی فلسفه‌ی اسلامی همچون علیّت، هستی، آفرینش جهان، خداشناسی و هستی‌شناسی در قالب پنج کتاب در این مجموعه تدارک دیده شده است؛ امّا

ظاهراً قرار بوده که این حرکت ادامه یافته، مباحثی همچون منطق، سیاست، دین و ... نیز به همان سبک مورد تحلیل و نقّادی قرار گیرد. یثربی دلایل عدم موافقت پژوهشگاه با ادامه‌ی این کار را همان دو مشکل فوق دانسته و نتایج همکاری خود را با این مرکز علمی به صورت دردنامه چنین نگاشته است:

«یکی آنکه از ادامه‌ی این کار حمایت نشد، اگرچه من آن را شخصاً با هر مشکلی بُوَد، ادامه می‌دهم. دوّم اینکه چاپ این اثر که چهار سال پیش تمام شده بود، با بهانه‌های مختلف که یکی از آن‌ها همین «داوری» بود، به تأخیر افتاد و سرانجام من به این راضی شدم که داوری‌ها و نقدهای این کتاب را نیز بخشی از این کتاب قرار داده و یک جا به چاپ برسانیم. در صورتی که باید کتاب چاپ می‌شد و نقدهای آن به صورت کتاب یا مقاله در مجلّه‌های مختلف نشر می‌یافت. سوّم اینکه من در اثر این‌گونه تلاش‌ها و با تمام کوششی که برای نقد و نوآوری داشتم، نه تنها مورد تشویق قرار نگرفته‌ام، بلکه حتّی به حضور در انجمن فلسفه و فرهنگستان علوم و ایراد سخنرانی در مراکز علمی نیز توفیق ندارم. جز تعدادی سخنرانی، آن هم در قم و مراکز وابسته به حوزه، نه در مراکز پژوهشی کشور.» (ص۲۸)

از عبارات پایانی این مقدّمه چنین برمی‌آید که جناب دکتر همچنان با عزم جزم در پی بیان نکات جدیدی در قالب تألیفاتی نوین است و در عین حال، آماده‌ی پذیرش نقدهای اصحاب فکر و نظر پیرامون مباحث مطروحه در این اثر می‌باشد. البتّه متذکّر است که گرچه به لحاظ روال کار و رسم معمول، از ضمیمه نمودن نقدهای برخی اساتید در انتهای کتاب خوشنود نیست، امّا در پاسخ دادن به آن نقدها نیز شتاب نمی‌ورزد. این امر حکایت از سعه‌ی صدر و نقدپذیری وی دارد.

یثربی از حیث دیگری با استعمال قید «اسلامی» به عنوان وصف آموزه‌های متفکّران مسلمان مخالفت ورزیده، اصطلاح مذکور را برنمی‌تابد: «اصطلاح فلسفه اسلامی اخیراً و در مقایسه با فلسفه‌های غربی به کار می‌رود و گرنه در متون فلسفی ما، فلسفه با صفت «اسلامی» همراه نیست. چنانکه در تعریف‌ها، هرگز فلسفه با قید اسلامی مطرح نشده است و کسی از کندی تا طباطبایی به تعریف فلسفه با عنوان و قید اسلامی نپرداخته است. نتیجه آنکه فلسفه اسلامی همان فلسفه است، نه کلام و عرفان! و بر اساس دانش بشری تنظیم شده است، نه وحی. بنابراین باید قید «اسلامی» را از آن حذف کنیم تا از سوء تفاهم و برداشت ناقص جلوگیری شود.»

کتاب اوّل: چند مسأله‌ی مقدّماتی

این کتاب شامل چهار بخش است. مباحث سه بخش اوّل ناظر به «تعریف فلسفه»، «مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیّت» و «وجود کلّی»؛ ابتدا به صورت تاریخی، گزارش و سپس به سبک انتقادی، مورد تحلیل قرار گرفته است. امّا در بخش چهارم، شاهد انتقادات جدّی مؤلّف به وضعیّت فعلی آموزش فلسفه و پژوهش پیرامون آن می‌باشیم که در پی آن، پیشنهاداتی نیز ارائه شده است. البتّه مطالب این نوشتار صرفاً معطوف به بخش اوّل است.

۱. بخش اوّل: نقد و بررسی تعریف فلسفه

مؤلّف محترم در ابتدای این بخش، سه شرط یا به بیانی، سه ویژگی برای تفکّر فلسفی برمی‌شمرد:

ـ فهم فراگیر جهان که مرکّب از داده‌های حسّی و تلاش‌های ذهنی است.

ـ فهم فلسفی بر پایه‌ی قوای ادراکی بشر همچون چشم، گوش، عقل و ... استوار است. البتّه انسان از طریق وحی و سلوک عرفانی نیز می‌تواند تحصیل معرفت کند، لیکن نباید آن را با تفکر فلسفی خلط نمود.

ـ فهم فلسفی باید مستند به واقعیّات عینی باشد، نه مفاهیم انتزاعی و تصوّرات خیالی؛ زیرا:

«توجّه به واقعیّت خود بر دو گونه است؛ یکی آنکه گزاره‌هامان را بر اساس واقعیّت تنظیم کنیم. دیگر آنکه واقعیّت را بر اساس گزاره‌های ذهنی‌مان تبیین کنیم. در اوّلی، پدیده‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم، سپس درباره‌ی آن‌ها به بیان نظریّه و حکم می‌پردازیم. امّا در گونه‌ی دوّم، به قلمرو ذهن اصالت داده و با معلومات ذهنی‌مان به تبیین پدیده‌ها می‌پردازیم. این گونه برخورد را در فلسفه‌ی اسلامی امروزمان، حتّی بیش از علم کلام قدیم می‌توان نشان داد!» (ص۴۴)

استاد معاصر در گام دوّم این بخش، به تعریف فلسفه و جایگاه آن از منظر کندی، فارابی، حکمای إخوان‌الصّفا، بوعلی، ابوالبرکات بغدادی، سهروردی، ملاّصدرا، فلاسفه‌ی مسیحی و برخی فیلسوفان متأخّر غرب می‌پردازد. امّا بحث مهم‌تری که در ادامه‌ی مباحث مذکور آمده، شاملِ پرسش‌هایی ناظر به مفهوم، امکان و تحقّق «فلسفه‌ی اسلامی» است:

«آیا تفکّری می‌تواند، دینی باشد و در عین حال فلسفی هم باشد؟ آیا چیزی به نام فلسفه‌ی اسلامی وجود دارد؟ قید اسلامی در فلسفه یعنی چه؟ در نهایت تعریف فلسفه در جهان اسلام و از نظر فلاسفه‌ی مسلمان چیست؟ رابطه‌ی این فلسفه با علوم دیگر چگونه رابطه ای است؟ ابزار کار فیلسوف مسلمان کدام است؟ مستند او چیست؟ و در نهایت چه هدفی را دنبال می‌کند؟» (ص۷۰)

نگارنده گوید: توجّه مبسوط یثربی به این بحث قابل تحسین است، چه این پرسش‌ها از مباحث جنجالی در محافل فلسفی و کلامی حوزه و دانشگاه و نیز کتب و مقالات مرتبط به شمار می‌رود. بنابراین کلیّات این مباحث، مطرح و نظرات یثربی در هر مورد به طور موجز بیان می‌شود.

به صرف انضمام قید «اسلامی» به فلسفه نمی‌توان آن را تقدیس نمود و هم‌ردیف علوم اسلامی همچون تفسیر، حدیث، کلام و ... انگاشت! بلکه بهتر است از استعمال این تعبیر در معنای اصطلاحی آن نیز پرهیز نمود تا موهم تقدّس در نزد عامّه مردم، بلکه طلاّب علوم دینی و دانشجویان رشته‌های الهیّات و حتّی برخی اساتید ایشان نگردد.

۱ـ۱. نسبت دین و فلسفه

ابتدا باید مفاهیم «دین» و «فلسفه» را فارغ از سلایق دین‌داران و فیلسوفان مورد توجّه قرار داد. دین اسلام برخلاف سایر ادیان محرّف که بیشتر گزاره‌هایشان ناظر به رفتار آدمیان است، به خردورزی و فهم یکایک انسان‌ها اعتبار بخشیده است. نمونه‌ی بارز این مدّعا، مفهوم «ایمان» در مسیحیّت و اسلام است. مسیحیّت، ایمان را مقدّم بر اندیشه و به قول آگوستین، فهم را پاداش ایمان میانگارد؛ ولی در اسلام، ایمان هر کس، محصول خردورزی و نتیجه‌ی تفکّر او به شمار می‌رود؛ چنانکه رسول گرامی اسلام، عقل را شرط لازم دین‌داری و تعالی مؤمنان را دایر مدار عقلانیّت ایشان می دانست. امّا فلسفه، دانشی بشری، مبتنی بر سه عامل «فردیّت»، «تعقّل» و «استناد» است. با این توصیفات طبیعی است که فلسفه با سایر ادیان از جمله مسیحیّت ناسازگار است، امّا نسبت به دین اسلام، دروازه‌ی ورود به آن محسوب می‌گردد، نه عدیل و بدیل آن. بنابراین:

«فلسفه نیز مانند فیزیک و ریّاضیّات، با صفت دینی، اسلامی و یا مسیحی توصیف نمی‌شود.» (ص۷۲)

۱ـ۲. معنای فلسفه‌ی اسلامی

از آنجا که یثربی فقط آثار ابن‌سینا، فارابی و ابن‌رشد را به لحاظ وجدان سه شرط مذکور، مصداق واقعی فلسفه می‌داند و با حکمت اشراق و حکمت متعالیّه موافقت چندانی ندارد و آن‌ها را به دلیل خلط با آموزه‌های غیرعقلانی، مکاتب التقاطی می‌خواند؛ پاسخ وی به پرسش «قید اسلامی در اصطلاح فلسفه‌ی اسلامی به چه معناست؟» به ظاهر دوگانه است.

پاسخ اوّل: مقصود از فلسفه‌ی اسلامی آن نیست که محتوای این فلسفه برگرفته از اسلام است، بلکه این عنوان، معنای اصطلاحی دارد و برای استعمال آن وجوهی نیز ذکر شده که به جای خود صحیح است. از جمله‌ی این وجوه، دو جنبه‌ی اثرپذیری و مسأله‌پذیری است:

«در اثرپذیری نمونه‌های زیادی داریم که نابغه‌ها نیز در نهایت، تحت تأثیر پرورش و محیط بوده‌اند. ارسطو منعطف به سنّت اعتقادی یونانیّان است و کانت و هگل به مسیحیّت و ابن‌سینا و فارابی نیز به اسلام. [امّا] مسأله‌پذیری که نتیجه‌ی انتظارات محیط است، بدین صورت است که [مثلاً] ابن‌سینا، توحید را بررسی می‌کند، نه تثلیث را» (ص۷۴)

پاسخ دوّم: یثربی از حیث دیگری با استعمال قید «اسلامی» به عنوان وصف آموزه‌های متفکّران مسلمان مخالفت ورزیده، اصطلاح مذکور را برنمی‌تابد:

«اصطلاح فلسفه‌ی اسلامی اخیراً و در مقایسه با فلسفه‌های غربی به کار می‌رود و گرنه در متون فلسفی ما، فلسفه با صفت «اسلامی» همراه نیست. چنانکه در تعریف‌ها، هرگز فلسفه با قید اسلامی مطرح نشده است و کسی از کندی تا طباطبایی به تعریف فلسفه با عنوان و قید اسلامی نپرداخته است. نتیجه آنکه فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه است، نه کلام و عرفان! و بر اساس دانش بشری تنظیم شده است، نه وحی. بنابراین باید قید «اسلامی» را از آن حذف کنیم تا از سوء تفاهم و برداشت ناقص جلوگیری شود.» (ص۷۴)

نگارنده گوید: پاسخ اوّل جناب دکتر در تبیین معنای «فلسفه‌ی اسلامی»، همچون سایر دفاعیّاتی که از این اصطلاح شده، سخت مخدوش است؛ چه دقیقاً همه‌ی این ویژگی‌ها در تعریف کلام اسلامی نیز لحاظ می‌گردد، خصوصاً امروزه که برخی عالمان دینی، گونه ای از کلام، تحت عنوان «کلام عقلی» را دنبال می‌کنند. این توضیحات یثربی، اگر به دلیل تفاوت در روش، بر مطلق کلام اسلامی صادق نباشد، حدّاقل بر «کلام عقلی» منطبق است.

ایراد دیگر آنکه منعطف بودن برخی مسائل فلسفی به آموزه‌های اسلامی ـ با فرض آنکه از نصوص دینی و تعبّدی در حلّ آن مسائل استفاده نشود ـ می‌تواند این فلسفه را ذیل عنوان «فلسفه‌ی اسلام» قرار دهد، یعنی قید «اسلام» به عنوان مضافٌ إلیه به کار رود نه صفت که به این اعتبار می‌توان آن را زیرمجموعه‌ی فلسفه‌ی دین دانست. پس این‌گونه پاسخ‌ها که در آثار باورمندان به فلسفه‌ی اسلامی دیده می‌شود و متأسّفانه اندیشمندی همچون یثربی را هم تحت تأثیر قرار داده، ناظر به «فلسفه‌ی اسلام» و بحث برون‌دینی پیرامون آموزه‌های دین مبین اسلام است نه «فلسفه‌ی اسلامی»!

امّا فارغ از ایراداتی که پیرامون پاسخ اوّل جناب دکتر وجود دارد، وجه مشترک این دو پاسخ آن است که به صرف انضمام قید «اسلامی» به فلسفه نمی‌توان آن را تقدیس نمود و هم‌ردیف علوم اسلامی همچون تفسیر، حدیث، کلام و ... انگاشت! بلکه بهتر است از استعمال این تعبیر در معنای اصطلاحی آن نیز پرهیز نمود تا موهم تقدّس در نزد عامّه‌ی مردم، بلکه طلّاب علوم دینی و دانشجویان رشته‌های الهیّات و حتّی برخی اساتید ایشان نگردد. ظاهراً بهترین تعبیر در این مقام، تعبیر «فلسفه‌ی مسلمانان» است که هیچ جنبه‌ی تقدّسی را به دنبال نخواهد داشت؛ فی‌المثل اگر کسی تعابیری نظیر «ریّاضیّات مسیحیّان» یا «ریّاضیّات مسلمانان» را به کار برد، هیچ عاقلی نتیجه نمی‌گیرد که مقصود از این دانش‌ها، فرمول‌های جبری یا احکام هندسی مستنبط از کتب مقدّس انجیل یا قرآن یا حدّاقل غیر مغایر با محتوای این کتاب‌ها است؛ امّا اصطلاحات «ریّاضیّات مسیحی» یا «ریّاضیّات اسلامی» برای غالب عوام و حتّی برخی عالمان دینیِ ناآشنا با ریّاضیّات، موهم استنباط قواعد ریّاضی از نصوص دینی است؛ فتأمّل.

یثربی: برخی اصول نادرست مانع پیشرفت و تفکّر ماست، از جمله: خوش‌بینی ساده‌لوحانه نسبت به اقوال حکما هم از حیث کمّی و هم از حیث کیفی. خوش‌بینی کمّی ناشی از معادل دانستن اذهان فیلسوفان با جهان عینی است، نیز خداگونه خواندن فیلسوفان که متأثّر از افکار یونانی و نوافلاطونی است؛ حال آنکه بنابر آموزه‌های اسلامی، نباید هیچ یک از حکما و علما را در عداد معصومین، از خطا و کاستی مصون پنداریم.

۱ـ۳. تعریف فلسفه و مختصات تفکّر فلسفی از منظر فیلسوفان مسلمان

تعریف فلسفه «به دانش شناخت حقایق اشیاء در حدّ طاقت بشری» مورد قبول همه‌ی فیلسوفان مسلمان می‌باشد، امّا تأکیدات آن‌ها بر برخی ویژگی‌های تفکّر فلسفی، متفاوت از دیگری است. از جمله‌ی این ویژگی‌ها، «کلّی بودن» دانش فلسفی است. می دانیم که در علوم جزئی نیز قوانین کلّی وجود دارد، پس باید مقصود از کلیّت در فلسفه، امر دیگری باشد. در این باره دو احتمال وجود دارد: یکی «فراگیر بودن» و دیگری «ثبات». ظاهراً هر دو مورد را باید لحاظ نمود:

«شاید منظور از کلیّت، کلیّت امور عامّه باشد که قوانین و مسائل هستی را که ثابت و فراگیرند، شناسایی می‌کند. امّا ثبات اینها از آن جهت است که همیشه جریان داشته و در هیچ شرایط زمانی و مکانی، استثنا و ابطال نمی‌پذیرند. اگر از کلیّت، چنین تفسیری داشته باشیم، آیا دست‌یابی به چنین دانشی در توان بشر هست؟ ... توان معرفتی انسان در حدّ وسواس‌آمیزی مورد عنایت فیلسوفان جدید مغرب زمین است. امّا فارابی و ابن‌سینا از این

قضیّه با خوش‌بینی گذشته‌اند.» (ص۷۶)

البتّه فارابی و ابن‌سینا، هر دو در تعلیقات، درک حقیقت موجودات را خارج از توان ادراکی بشر و حکمت را در انحصار خدا دانسته‌اند، امّا در مقام عمل و طرح نظرات معرفت‌شناسانه آن را چندان جدّی نگرفته‌اند. به راستی آیا انسان قادر به مطالعه‌ی همه‌ی امور هستی است؟ پاسخ به این پرسش، معمولاً به زمینه‌ی فکری افراد بازگشت می‌کند:

«پاسخ مثبت به این پرسش در گذشته، دو زمینه داشت: یکی کوچک پنداشتن جهان و دیگر خام‌اندیشی و غفلت انسان. تا دوران گالیله همه‌ی اندیشمندان غرب و تا حدود صد سال پیش همه‌ی اندیشمندان مسلمان، نه از جهان ذرّات خبر داشتند و نه از دنیای کهکشان‌ها. برای آنان زمین، مرکز جهان بود و آن آبی بی‌ستاره در بالای سرمان که با چشم غیرمسلّح دیده می‌شد، فلک اطلس بود و پایان جهان! ... پاسخ منفی و همراه با یأس و تردید آن پرسش نیز چند زمینه دارد:

- دقّت‌های معرفت‌شناختی اخیر انسان
- وسعت بی‌کران و بی حدّ و مرز جهان
- ناچیز بودن دستاورد فلسفه در تاریخ پیدایش خود» (ص۷۷)

یثربی: ما که علم را به حصول صورت پدیده‌ها در ذهن تفسیر می‌کنیم، تدریجاً این صورت را به حقیقت اشیاء تبدیل کرده و چنین می‌گوییم: وجود عقلی موجودات، همه ماهیّت و حقیقت آن‌ها است، به گونه ای که فقط لباس وجود خارجی را با لباس وجود ذهنی عوض کرده است و این وجود ذهنی، یک وجود مجرّد نیز می‌باشد. در حقیقت دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون را یک‌جا، در وجود ذهنی پذیرفته‌ایم! یعنی یک صورت عقلی داریم که مانند مُثُل افلاطونی مجرّد نیز هست و این بسیار خوش‌بینانه و حتّی با اظهارات و باورهای دیگر خودمان نیز در تضاد است. مثلاً فارابی به این نکته که شناخت حقیقت اشیاء امکان ندارد، بارها تأکید کرده است.

۱ـ۴. فقدان اولویّت‌های روش‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی

امروزه بحث روش‌شناسی در اکثر دانش‌ها اهمیّت قابل توجّهی یافته است. در این راستا برای موفقیّت و پیشرفت در هر دانشی می‌بایست: «علاوه بر هوش و استعداد لازم، پرورش مناسب، شکیبایی، وارستگی، دانش‌دوستی و دهها صفات دیگر، دهها نکته‌ی روشی و ابزاری را نیز باید با دقّت رعایت کرد.» (ص۸۵)

اهمّ این نکات در ذیل توضیح داده می‌شود.

۱ـ۴ـ۱. تکیه بر معرفت‌شناسی کارآمد

با آنکه در کتب فلسفی مسلمانان، مباحث معرفت‌شناسی به نحو مبسوط مطرح نشده است، امّا در عین حال برخی اصول و قواعد غیر قابل اثبات به صورت قطعی و مسلّم پذیرفته شده‌اند؛ لذا برای پاکسازی مبانی کارآمد از اصول و قواعد اثبات‌ناپذیر و بلکه مضر، لازم است که تک‌تک ایده‌های معرفت‌شناختی ما مورد بررسی قرار گیرد. برای نیل به این مقصود، باید گام‌های ذیل مجدّانه طی شود.

۱ـ۴ـ۱ـ۱. نقد و ارزیابی مجدّد معرفت‌شناسی موجود

برخی انسان‌ها بنابر معرفت‌شناسی خام، برخوردی سطحی با جهان پیرامون خود داشته، بر این تصوّرانـد که فهم همه چیز برای ایشان میسر است، لیکن برخی چیزها را خود می‌فهمند و برخی را نیز باید از دیگران بیاموزند، امّا در هر صورت، قادر به فهم همه چیز می‌باشند. بیشتر مردم به ویژه آنانی که در سایه‌ی ادیان غیر عقلانی و متّکی بر احساسات، نظیر مسیحیّت و مکاتب هندی به سر می‌برند، عمر خود را با چنین تفکری سپری می‌کنند. امّا از متفکّران مسلمان توقّع می‌رود که این‌گونه نباشند، زیرا:

«اصول و مسائلی که جداً سودمند و قابل اثبات‌اند، در معرفت‌شناسی ما کم نیستند، از جمله: توجّه کافی به حسّ و عقل، شرط عدم تعمّد و تقلید در تفکّر: قبول امکان خلط در فکر، اطمینان به توان انسان در فهم، واقع‌گرایی، مخالفت و مبارزه با نسبیّت و شکّاکیّت مکتبی، توجّه به شک روشی در حدّی که معتزله غالباً شک را نخستین واجب هر انسان می دانستند و دهها نکته‌ی مثبت دیگر.» (ص۸۷)

از سوی دیگر برخی اصول نادرست نیز داریم که مانع پیشرفت و تفکّر ماست، از جمله: خوش‌بینی ساده‌لوحانه نسبت به اقوال حکما هم از حیث کمّی و هم از حیث کیفی.

خوش‌بینی کمّی ناشی از معادل دانستن اذهان فیلسوفان با جهان عینی است، نیز خداگونه خواندن فیلسوفان که متأثّر از افکار یونانی و نوافلاطونی است؛ حال آنکه بنابر آموزه‌های اسلامی، نباید هیچ یک از حکما و علما را در عداد معصومین، از خطا و کاستی مصون پنداریم. لازمه‌ی منطقی این نگاه آن است که میراث فلاسفه و منطق‌دانان پیشین را به بوته‌ی نقد نهاده، در رفع کاستی‌های ایشان تلاش کنیم.

امّا خوش‌بینی کیفی، معلول تلقّی سطحی و دیرینه‌ی ما از مفهوم یقین در چارچوب علم حصولی است، چه معنای «علم» و «باور» در نزد ما قابل نقد و نیاز به بازبینی دارد:

«ما که علم را به حصول صورت پدیده‌ها در ذهن تفسیر می‌کنیم، تدریجاً این صورت را به حقیقت اشیاء تبدیل کرده و چنین می‌گوییم: وجود عقلی موجودات، همه‌ی ماهیّت و حقیقت آن‌ها است، به گونه ای که فقط لباس وجود خارجی را با لباس وجود ذهنی عوض کرده است و این وجود ذهنی، یک وجود مجرّد نیز می‌باشد. در حقیقت دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون را یکجا، در وجود ذهنی پذیرفته‌ایم! یعنی یک صورت عقلی داریم که مانند مُثل افلاطونی مجرّد نیز هست و این بسیار خوش‌بینانه و حتّی با اظهارات و باورهای دیگر خودمان نیز در تضاد است. مثلاً فارابی به این نکته که شناخت حقیقت اشیاء امکان ندارد، بارها تأکید کرده است.» (ص۸۸)

در باب «یقین» نیز باید به این نکته توجّه داشته باشیم که تعریف یقین به «عدم امکان نقیض آن» سبب جمود فکری و بن‌بست اندیشه است، نیز با اقوال معرفت‌شناسانه‌ی برخی فیلسوفان و نیز باور عمومی در باب «امکان خطا در تفکّر بشری» ناسازگار است.

هرگاه که از تجربه غافل شدیم و یا به تجربه ناقص اکتفا نمودیم، دچار خطاهای فاحش و خیال‌پردازی گشتیم؛ همچون انگاره وجود عقول عشره، نه فلک و... . اکنون جای پرسش است که کدام یک از موارد مذکور از بدیهیّات استنتاج شده‌اند؟ شاید گفته شود برخی مسائل فلسفی ـ به ویژه در حکمت متعالیّه ـ مستقل از امور تجربی ارائه می‌شود. یثربی این ادّعا را می‌پذیرد، لیکن اشکال دیگری بر این‌گونه مسائل وارد می‌سازد: «آری! مباحثی داریم که با تجربه کاری ندارند، مانند حکم به وحدت شخصی وجود و اینکه: لیس فی الدّار غیره دیّار. امّا این‌گونه احکام و مسائل، سراپا محلّ اشکال بوده و اصولاً جنبه فلسفی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند؛ چون اصولاً در حوزه عقل، «شطح» به حساب می‌آیند که نه تصوّرشان می‌توان کرد و نه تصدیق!»

۱ـ۴ـ۱ـ۲. بازگشت به حس و تجربه

تفکّر فلسفی در طول تاریخ بر پایه‌ی دو گرایش عمده‌ی افلاطونی و ارسطویی استوار است. به لحاظ معرفت‌شناسی، اوّلی بیشتر حول ذهن و خیال، و دوّمی بیشتر حول مشاهده‌ی محسوسات و تجربه می‌گردد. در میان فیلسوفان مسلمان نیز، تفکّر ارسطویی در آثار ابن‌سینا و فارابی غلبه داشت. فارابی در تعلیقات، به جز اوّلیّات، همه‌ی معارف انسان را به حواسّ او بازگشت می‌دهد، ولی صاحب إشارات، یک گام پیش گزارده، همه‌ی معلومات انسانی، حتّی اوّلیّات را در پرتو حواس او محقّق می‌داند. ابن‌سینا در نجات توضیح می‌دهد که عقل آدمی در مقام حکم به اوّلیّات مستقل عمل می‌کند، ولی در مقام کسب اجزاء این‌گونه گزاره‌ها متّکی به حس است.

یثربی می‌گوید: به دلیل آمیختگی عناصر نوافلاطونی در فلسفه‌ی مشّائی ـ به ویژه کتاب اثولوجیّا و انتساب آن به ارسطو ـ شاگرد بلافصل ابن‌سینا توصیّه می‌کند که برای یافتن حکمت، باید به تهذیب نفس پرداخت و از توجّه به محسوسات پرهیز نمود. بعدها نیز با ظهور غزالی و ترویج تصوّف و اشعریّت که به مانند دو پر یک قیچی، دامن عقلانیّت و تجربه را برمی‌چید، این تفکّر غلبه پیدا کرد... .

یثربی به دنبال توصیفات مذکور، پیشنهاد خود را نیز ارائه می‌کند: «پیشنهاد من آن است که در این عصر که این همه دانش تجربی در رشته‌های مختلف پیشرفت کرده است، ما از توجّه به آن‌ها، در تحوّل فلسفه‌مان غفلت نکنیم ... اگر امثال ابن‌سینا به ناچار همه‌ی اقسام علوم را خودشان تحصیل می‌کردند، امروزه پیدایش رشته‌های تخصّصی، کار را بر فیلسوف آسان کرده است. می‌توان از حاصل دانش و پژوهش تخصّص‌های گوناگون بهره گرفت، بی‌آنکه شخصاً متخصّص

باشیم.» (ص۹۱)

۱ـ۴ـ۱ـ۳. پیوند فلسفه با علوم تجربی

برخی اندیشمندان برآنند که قلمرو علوم تجربی با ساحت فلسفه به کلّی متفاوت است. نمونه‌ی بارز آن سخن علّامه‌ی طباطبایی در اوائل اصول فلسفه و روش رئالیسم است: «سنخ بحث فلسفی با سنخ بحث‌های علمی، دو سنخ صد در صد مختلف می‌باشد. هیچ گاه یک مسأله‌ی علمی از هیچ علم، جزء بحث فلسفی نبوده، بلکه هرگونه بحث و کاوش فلسفی (الهی یا مادّی) از بحث‌های علمی کنار می‌باشد و به روش خاصّی که از بود و نبود سخن گوید، بحث خواهد نمود.» (ص۹۳)

آری، این گروه چنین استدلال می‌کنند که چون در براهین فلسفی، یا از مقدّمات بدیهی و یا از مقدّمات بازگشت‌کننده به بدیهیّات سخن می‌رود، این دانش، مستقلّ از همه‌ی علوم دیگر و غیر قابل تغییر است. اینان «عدم تحوّل در فلسفه» را امری ارزشی و مزید اعتبار آن تلقّی می‌کنند.

به باور مؤلّف محترم، این‌گونه اظهارات از جهات مختلفی قابل نقد است:

اوّلاً؛ در کتب منطقی ـ مثلاً شرح المنظومه حاجی سبزواری ـ «بدیهیّات» را بر شش قسم دانسته‌اند: اوّلیّات، مشاهدات، فطریّات، تجربیّات، متواترات و حدسیّات. تعاریف این اقسام و نیز مصادیقی که اهل منطق به عنوان مثال، برای این موارد نقل نموده‌اند، حاکی از آن است که: «حدسیّات، متواترات و تجربیّات به حوزه ی حسّ و تجربه مربوطاند. فطریّات نیز اوّلی نیستند، بلکه محصول استدلال‌اند. مشاهدات نیز با تصوّر موضوع و محمول ناچار از طریق حس به دست می‌آیند، زیرا راه دیگری برای تصوّر چیزی نداریم. از این رو گفته‌اند: هر که حسّی نداشته باشد، دانشی نخواهد داشت، یعنی بهره‌ی ما از دانش به نسبت بهره‌مندی ما از حس است. از طرف دیگر، گزاره‌ی اولی معروف و مورد اتّفاق، همین امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است. خود این گزاره معرفت نیست، بلکه بیشتر نظام و عملکرد ذهن ما را نشان می‌دهد؛ در عین حال چنان که گذشت، از حس هم بی‌نیاز نیست.» (ص۹۲)

ثانیاً؛ فلسفه با توصیفی که مرحوم علّامه از آن نموده، فاقد مصداق خارجی است. به عنوان نمونه کافی است به إشارات ـ آخرین و مهم‌ترین اثر علمی بوعلی ـ بنگریم:

ـ دلایل اثبات نفس در نمط سوّم، همگی مبتنی بر مشاهدات حسّی است.

ـ در اوائل نمط چهارم، از تأمّل در محسوسات بر وجود امور غیر محسوس استدلال می‌شود.

ـ در نمط پنجم، حدوث جهان از ملاحظه‌ی حسّی اوصاف جهان به ثبوت می‌رسد.

از قضا هرگاه که از تجربه غافل شدیم و یا به تجربه‌ی ناقص اکتفا نمودیم، دچار خطاهای فاحش و خیال‌پردازی گشتیم؛ همچون انگاره‌ی وجود عقول عشره، نه فلک و... . اکنون جای پرسش است که کدام یک از موارد مذکور از بدیهیّات استنتاج شده‌اند؟ شاید گفته شود برخی مسائل فلسفی ـ به ویژه در حکمت متعالیه ـ مستقل از امور تجربی ارائه می‌شود. یثربی این ادّعا را می‌پذیرد، لیکن اشکال دیگری بر این‌گونه مسائل وارد می‌سازد:

«آری! مباحثی داریم که با تجربه کاری ندارند، مانند حکم به وحدت شخصی وجود و اینکه: لیس فی الدّار، غیره دیّار. امّا این‌گونه احکام و مسائل، سراپا محلّ اشکال بوده و اصولاً جنبه‌ی فلسفی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند؛ چون اصولاً جز با کشف و شهود قابل درک نبوده و در حوزه‌ی عقل، «شطح» به حساب می‌آیند که نه تصوّرشان می‌توان کرد و نه تصدیق!» (ص۹۴)

ثالثاً؛ باید دید که منظور از «ثبات فلسفه» در نزد مدّعیان آن چیست؟ ثبات دانش و معرفت به شرطی نیکو است که پاسخ‌گوی پرسش‌های ما در همه‌ی ازمنه و امکنه باشد. تأمّل در تاریخ فلسفه به خوبی نشان می‌دهد که چنین فلسفه ای تا به حال متولّد نشده است؛ زیرا:

«وقتی موجودی فلسفه‌مان را نسبت به نیازمان به آگاهی از جهان می‌سنجیم، در حدّ شرم‌آوری ناچیز است و از محتوای همین مجموعه‌ی ناچیز نیز بخش قابل توجّهی آشکارا نادرست‌اند؛ مانند: تعداد عقول، چگونگی صدور، مقولات، مادّه و صورت، قاعده‌ی الواحد و بسیاری از دلایل و مسائل دیگر. بنابراین از ثبات چه چیزی دم می‌زنیم؟ از ثبات اصل امتناع اجتماع نقیضین؟ یا ثبات اصل علیّت و امثال اینها؟ بسیاری از اینها حتّی معرفت به شمار نمی‌روند، بلکه به نظام اندیشه مربوطاند. کسی از امتناع اجتماع نقیضین چیزی درباره‌ی جهان نمی‌فهمد.» (ص۹۶)

نگارنده گوید: در هر علمی چند گزاره‌ی پایه وجود دارد که در عین تحوّلات چشم‌گیر در آن علم، این گزاره‌ها ثابت باقی می‌مانند، لذا ثبوت چند گزاره اختصاص به فلسفه ندارد. اگر به صرف چند گزاره می‌توان از ثبوت فلسفه دم زد، چرا نتوان این ادّعا را پیرامون سایر علوم مطرح نمود؟

یثربی در ادامه ضمن مسلّم دانستن تحوّل و تکامل در فلسفه، به این سخن کانت در مقام تحقیر فلسفه اشاره می‌کند:

«همه‌ی علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند. این به مسخره می‌ماند که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خوانذ و همگان نیز آن را لسان‌الغیب می‌پندارند و حلّ معمّای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آنکه قدمی فرا پیش نهیم، دائماً گرد یک نقطه می‌چرخیم.» (ص۹۶)

۱ـ۴ـ۱ـ۳ـ۱. دلایل لزوم پیوند فلسفه با دانش تجربی روز

مؤلّف محترم پس از تبیین ارتباط وثیق فلسفه با علوم تجربی و اینکه تحوّلات شگرفی در علوم تجربی حاصل شده است، اندیشمندان را به تلاش فراوان برای پیوند فلسفه با دانش روز توصیّه می‌نماید. اهمّ دلایل وی در لزوم این پیوند به قرار زیر است:

الف. تجربه‌ی حسّی، مقدّمه‌ی درک و تحلیل عقلانی است. علم تجربی امروز از اموری سخن می‌گوید که فیلسوفان بزرگ ما همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملّاصدرا هیچ‌گونه تصوّری از آن نداشتند. مثلاً ایشان به عناصر اربعه قائل بودند، امّا امروزه جدول مندلیّف بیش از صد عنصر را به ما معرّفی می‌کند. آنان بنابر هیأت بطلمیوسی، عالم را با تعداد محدودی عقول و افلاک برابر میدانستند، امّا دانش امروز از کهکشان‌های متعدّدی همراه با سیّارات و ستاره‌های بسیار پرده برداشته است و ...؛ نیز اختراع وسایل ارتباط جمعی همچون تلفن، تلویزیون، اینترنت که به هیچ وجه معقول فیلسوفان گذشته نبود. امّا نکته‌ی مهم آنکه:

«انسان از همان محسوس‌ها به اینها دست یافت. در مورد معقول‌های دیگر نیز نباید به دلخواه خود، به وجود یا عدم آن‌ها حکم کنیم، بلکه باید با بررسی محسوسات، وجود یا عدم عوامل مجرّد را به دست آوریم. فلسفه در موازات علم نبوده و جدا از علم نیست. نه یک درصد جداست و نه صد درصد! بلکه فلسفه در طول علم است. علم به فلسفه میانجامد. ما با پیشرفت تکاملی دانش‌ها به فلسفه‌ی کامل‌تر دست می‌یابیم.» (ص۹۷)

نگارنده گوید: در این بیان مجمل مؤلّف باید قدری تأمّل نمود. به نظر می‌رسد که برخی مطالب گونه‌گون، با یکدیگر خلط شده‌اند:

اوّلاً؛ یثربی به گونه ای جمله‌ی «انسان از همین محسوس‌ها به اینها دست یافت» را به کار می‌برد که گویا اموری همچون کهکشان‌ها یا وسایل ارتباط جمعی به مثابه معقولات و کشف یا اختراع آن‌ها به منزله‌ی ورود دانشمندان علوم تجربی به عرصه‌ی مجرّدات است؛ لذا در پی جمله‌ی مذکور بلافاصله نتیجه می‌گیرد: «در مورد معقول‌های دیگر نیز نباید به دلخواه خود، به وجود یا عدم آن‌ها حکم کنیم»؛ حال آنکه همه‌ی این اکتشافات و اختراعات ناظر به امور محسوس است که البتّه آدمیّان با عقل و حس خود بدان دست یافته‌اند.

ثانیاً؛ مطلب دیگر، نسبت بین امور محسوس با امور معقول است. این نسبت از دو جهت کلّی قابل بررسی است: یکی از حیث دلالت وجودی محسوسات بر معقولات به نحو فی‌الجمله، و دو دیگر از حیث شناخت امور معقول و ویژگی‌های مربوط به آن از طریق محسوسات. هر یک از این دو امر جداگانه، قابل بحث است، ولی جمله‌ی «باید با بررسی محسوسات، وجود یا عدم عوامل مجرّد را به دست آوریم.» حاکی از آن است که مقصود یثربی، دلالت وجودی امور محسوس بر مجرّدات می‌باشد، ولی دلیلی برای آن ارائه نمی‌دهد. ظاهراً دلیل یثربی از طرح این ادّعا، سخنان فارابی و ابن‌سینا در تعلیقات و کلام سهروردی در حکمة الإشراق است. (در این باره توضیح بیشتری خواهد آمد.)[۵]

ثالثاً؛ عبارت «ما با پیشرفت تکاملی دانش‌ها به فلسفه‌ی کامل‌تر دست می‌یابیم» دارای پیش‌فرضی است که اثبات آن کار ساده ای نیست و چه بسا محال باشد. آن پیش‌فرض، قبول تکاملی بودن دانش روز است که حتّی در صورت پذیرش آن معلوم نیست که ملازمت مورد ادّعای یثربی، مبتنی بر دست‌یابی به فلسفه‌ی کامل‌تر را تدارک ببیند؛ چه برخی مسائل فلسفی ـ خاصّه الهیّات بمعنی الأخص همچون وجود خدا و صفات الهی ـ اساساً با علوم تجربی بیگانه است. آری،

باید دید منظور از «ثبات فلسفه» در نزد مدّعیان آن چیست؟ ثبات دانش و معرفت به شرطی نیکو است که پاسخ‌گوی پرسش‌های ما در همه ازمنه و امکنه باشد. تأمّل در تاریخ فلسفه به خوبی نشان می‌دهد که چنین فلسفه ای تا به حال متولّد نشده است؛ زیرا: «وقتی موجودی فلسفه‌مان را نسبت به نیازمان به آگاهی از جهان می‌سنجیم، در حدّ شرم‌آوری ناچیز است و از محتوای همین مجموعه ناچیز نیز بخش قابل توجّهی آشکارا نادرست‌اند؛ مانند: تعداد عقول، چگونگی صدور، مقولات، مادّه و صورت، قاعده الواحد و بسیاری از دلایل و مسائل دیگر. بنابراین از ثبات چه چیزی دم می‌زنیم؟ از ثبات اصل امتناع اجتماع نقیضین؟ یا ثبات اصل علیّت و امثال اینها؟ بسیاری از اینها حتّی معرفت به شمار نمی‌روند، بلکه به نظام اندیشه مربوطاند. کسی از امتناع اجتماع نقیضین چیزی درباره جهان نمی‌فهمد.»

کشفیّات جدید علمی به لحاظ سلبی می‌تواند بطلان برخی استدلال‌های ما را در این حوزه‌ها نمایان سازد، امّا به لحاظ اثباتی، کارآمدی آن در طریق تحلیل دقیق‌تر مسائل یاد شده در هاله ای از ابهام و مورد تردید است.

ب. در صورت کنار زدن علم و فلسفه، تلاش‌های متفکّران گذشته گام آخر تلقّی می‌شود و معیاری نیز برای تمییز خیال‌پردازی با واقع‌بینی به جا نخواهد ماند؛ بلکه خودکامگی ذهنی روز به روز افزایش می‌یابد:

«پایه‌ی حاکمیّت اسطوره و افسانه و خرافات، همین است که ذهن با مفاهیم اشباع شده، از توجّه به واقعیّت غفلت کند. ذهن‌گرایی و استناد و تکیه بر مفاهیم، از آن روی مشکل‌آفرین است که انسان را از بهترین وسیله‌ی اصلاح و تکمیل معلوماتش محروم می‌کند. آن وسیله عبارت است از توجّه و استناد پیوسته به واقعیّت و جهان خارج.» (ص۹۹)

یثربی در ادامه یادآور می‌شود که باید از آموزش و تلقین مفاهیم و مفروضات فیلسوفان گذشته به دانشجویان فلسفه دست برداشت، بلکه به عنوان گام اوّل، ذهن را از عناصر سنّتی فلسفه تخلیه نمود. این همان دستورالعمل دکارت است که بر پایه‌ی آن فلسفه‌ی جدید اروپا شکل گرفت و آنان را از مفاهیم سنّتی تفکّر ارسطویی رهایی بخشید. این توصیّه حدود هشت قرن پیش از تولّد اندیشه‌ی دکارتی توسّط برخی متکلّمان معتزلی همچون ابوالهذیل علّاف و نظّام مطرح شده بود، لیکن موج اشعریّت و تصوّف، آن را در میان متفکّران مسلمان ناکام ساخت.

نیز تحمیل مفاهیم ذهنی تفکّر سنّتی ما را روز به روز از حقیقت ناب دور می‌سازد؛ چه:

«قوانین و قواعد علمی و فلسفی در سنجش با جهان هستی، مانند دستور زبان‌اند در سنجش با یک زبان زنده... . ما باید همانند کسی که برای تألیف دستور زبان، زبان را بررسی می‌کند، به واقعیّت بازگشته، قوانین و قواعد علمی و فلسفی را از متن آن به دست آوریم. یعنی قواعد و قوانین ما، گزاره‌هایی توصیفی از طبیعت و واقعیّت باشند. اشکال علوم و فلسفه در دوران‌های گذشته‌ی جهان، بیشتر در همین جا بود که معمولاً قواعد و قوانین محدودی را که هر نسلی به دلایلی وارث آن شده بود، جدّی‌تر از خود واقعیّت می‌پنداشتند. گویی چنان می اندیشیدند که باید طبیعت و واقعیّت، دستورالعمل خود را از علما و حکما بگیرد! حتّی خدای جهان نیز برابر قواعد فلسفه باید چنین بکند و چنان نکند.» (ص۱۰۰)

ج. از آنجا که منطق ابزار فهم و حافظ ذهن از خطا محسوب می‌گردد، امّا منطق قدیم به دلیل تمرکز بر روی مفاهیم، واجد صلاحیّت‌های لازم برای کشف همه‌ی خطاهای ما نیست. نمونه‌ی بارز آن، مبحث «تعریف» است که با علوم روز هم‌خوانی ندارد. ارسطو بر این باور بود که تعریف هر شئ به حدّ تام، بیانگر ذاتیّات و هویّت حقیقی آن شئ است. این تز منطقی از برخی آراء فلسفی ارسطو در باب مقولات و مادّه و صورت نشأت می‌گرفت. از آنجا که در نظام ارسطویی، شئ خارجی حاصل ترکیب مادّه و صورت به شمار می‌رفت و جنس قریب، بیانگر مادّه و فصل، دالّ بر صورت شئ بود؛ طبعاً حدّ تام شئ، گزارش کاملی از هویّت عینی و ذات حقیقی آن شئ را عرضه می‌کرد. این نگاه منطقی، در ابتدا ایده ای روشن و مبرهن می‌نُماید، ولی از منظر دکتر یثربی:

«همین مطلب ظاهراً روشن و ساده، اشکالات متعدّدی دارد، از جمله:

ـ بی‌اعتبار شدن مقولات ارسطویی و مادّه و صورت بر اساس فیزیک و شیمی جدید

ـ محدودیّت شناخت هر پدیده به دو مفهوم به عنوان «ذاتی» که از همان آغاز، امکان تشخیص ذاتی مورد تردید بوده است.

ـ دو قطبی کردن ذهن، بدینسان که ذهن یکباره از مجهول مطلق به معلوم مطلق انتقال می‌یابد. بر پایه‌ی همین انتقال دفعی از جهل مطلق به علم مطلق، شبهه‌ی امکان طلب مجهول را مطرح کرده‌اند... .» (ص۱۰۱)

نگارنده گوید: در راستای سخنان استاد معاصر در باب منطق، باید توجّه داشت که علم منطق، گرچه در مقام تعلیم، مقدّم بر فلسفه است، امّا در مقام حدوث و تدوین، مؤخّر از آن می‌باشد؛ چه همواره فیلسوفان پس از دست‌یابی به فلسفه‌ی مورد نظرشان، به تدوین منطقی مناسب با آن همّت گمارده‌اند. از آنجا که دستاوردهای فلسفی ایشان، خود وام‌دار طبیعیّات گذشته بوده است؛ اینک با تحوّلات چشم‌گیر علوم تجربی، پاره ای از آن نظرات فلسفی زیر سؤال رفته و در پی آن برخی قواعد منطقی نیز با ابهام روبرو است!

مؤلّف محترم در تکمیل سخن از ضرورت تحوّل در علم منطق، پیشنهاد بازگشت به فارابی را می‌دهد:

«بنا به دیدگاه فارابی [در تعلیقات]:

۱. نفس انسان، تنها با حسیّات ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین ادراک او بیشتر بر تخیّل استوار است تا تعقّل.

۲. و لذا نمی‌تواند از حقیقت موجودات، آگاه گردد. بنابراین جز خواص و لوازم و عروض موجودات، چیز دیگری درک نمی‌کند و حتّی حقیقت اعراض را هم درک نمی‌کند.

۳. او مادامی که اسیر مادّه است، نمی‌تواند مجرّدات و حتّی ذات خود را بشناسد.

۴. او می‌تواند از راه همین لوازم و عوارض، به وجود موجودات خاص پی برده، سپس خواص و لوازم دیگری را برای آن موجودات اثبات کند.» (ص۱۰۳)

نگارنده گوید: بند اخیر از دعاوی فارابی همانی است که در گذشته بدان اشاره شد. آری، فارابی و به تبع او ابن‌سینا بر

این باورند که شناخت حقیقت موجودات از طریق شناخت محسوسات میسر نیست، امّا اثبات وجود آن‌ها با اتّکا بر محسوسات، امری ممکن به شمار می‌آیند، ولی دلیل قابل توجّهی برای آن ذکر نکرده‌اند.

د. همکاری و تبادل نظر با سایر اندیشمندان، از دیگر پارامترهای رشد و پویایی فلسفه و هم‌گامی آن با دانش روز است که فیلسوفان گذشته نیز بدان توصیّه نموده‌اند. فی‌المثل از منظر کندی ـ آغازگر تفکّر فلسفی در میان مسلمانان ـ سخن حق را باید از هر کس و در هر زمان و مکان، قبول و از تحقیر آراء سایرین و تعصّب بر یافته‌های علمی خود پرهیز نمود. امّا به باور یثربی، برخی به کلّی از این سیره فاصله گرفته‌اند:

«متأسّفانه در عصر ما، عدّه ای که سرنوشت فلسفه را در دانشگاه‌ها رقم می‌زنند، به دلایلی تحقیقات و دقّت‌های متفکّران غرب را تحقیر کرده و به تبادل فکر و بهره‌گیری از حاصل تلاش آنان در حوزه‌ی فلسفه تن نمی‌دهند. اینان گاه اندیشه و دانش را مستلزم بی‌دینی قلمداد کرده، گاه آن را با تجاوزات قدرت‌های استعماری یکی دانسته و گاه برای جبران حقارت‌های بیکاری و عقب‌ماندگی و کلاّشی خودشان، راهی در پیش می‌گیرند که نه با دعوت اسلام به طلب علم سازگار است و نه حتّی در حدّ عصر کندی، شجاعانه و عاقلانه است.» (ص۱۰۳)

دکتر یثربی ادامه می‌دهد که گاهی افراد مذکور به منظور ایجاد شکاف بیشتر بین فلسفه‌ی موسوم به فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب جدید، مباحثی را طرح می‌کنند که اتّفاقاً ناقض مقصود ایشان است. به طور نمونه در سه دهه‌ی اخیر، چندین مقاله، پایان‌نامه و رساله در نقد آراء هیوم در باب علیّت نگاشته شده؛ حال آنکه تمام سخن هیوم در نفی علیّت و ضرورت علّی ناظر به حوزه‌ی محسوسات است و این دیدگاه موافق نظر بسیاری از متکلّمان و فیلسوفان مشّائی است. امّا از آن سو، مطالب نامحصّل و غیرعقلانی غرب قدیم را که ـ غالباً با آراء مسیحیّت محرّف درهم آمیخته ـ با شوق تمام پذیرفته، امکانات و اوقات خود را صرف تعلیم و تشریح آن می‌کنند.

نگارنده گوید: از تدبّر در توصیفات دکتر یثربی، می‌توان دریافت که برخی اساتید فعلی، فلسفه‌ی قدیم غرب را به دلیل توجّه به امور ماوراءالطّبیعی هم‌سو با آموزه‌های دینی پنداشته و با تغییراتی در مسائل و غایات ـ و نه قواعد ـ آن را فلسفه‌ی اسلامی نام نهاده‌اند؛ آنگاه با تکیه بر این دستاورد، فلسفه‌ی جدید غرب را به دلیل توجّه بیشتر به امور محسوس و کم‌اعتنایی به مباحث فرازمانی و فرامکانی مورد نکوهش قرار می‌دهند؛ بلکه از وصف «اسلامی» در توصیف این فلسفه ـ علی‌رغم ایرادات متعدّد در استعمال آن ـ با تعصّب فراوان حمایت می‌کنند تا تقابل خود را با غرب حفظ کنند.

هـ فضای محافل و نشریّات علمی ما تقریباً تهی از نقد جدّی است. نقدها غالباً به صورت حاشیه ای و با مفروض قرار دادن بسیاری از اندیشه‌های کهنه صورت می‌پذیرد؛ حال آنکه:

«نقدی کارساز، از دو آموزه‌ی روشی ـ معرفت‌شناختی پدید می‌آید: یکی توجّه به آینده به جای گذشته و دیگری تغییر بستر آموزش و پژوهش، از متن به واقعیّت عینی. در حوزه‌ی فلسفه‌ی ما، چنین اتّفاقی رخ نداده است، زیرا ما هنوز چشم به گذشته داریم. هنوز گذشته را سند برتر دانش خود می دانیم و هر استاد گذشته را برتر از آینده و هر کتاب گذشته را معتبرتر از آثار بعدی می دانیم. برای ما ارسطو، بزرگتر از ابن‌سینا و ابن‌سینا مهم‌تر از صدرا و صدرا مهم‌تر از سبزواری و سبزواری مهم‌تر از اساتید معاصر است.» (ص۱۰۵)

نگارنده گوید: پرواضح است که سخن استاد معاصر به دور از مبالغه نیست، زیرا معضل عمده بر سر راه نقد در دوران معاصر، تعصّبات عجیب و غریب نسبت به فلسفه‌ی صدرایی است و اتّفاقاً صدرا در میانه‌ی راه و قریب به متأخّرین است. ظاهراً عوامل دیگری همچون فقدان تاریخ فلسفه‌ی مکتب محور، عرفان‌زدگی از نوع تعالیم ابن‌عربی، تقدّس بخشیدن

تأثیر خلط مباحث فلسفی با عرفانی بر نقد، در این قطعه از سخنان یثربی نمایان است: «متأسّفانه در سال‌های اخیر با آمیختن فلسفه که اساسش بر خردورزی استوار است، با مطالب غیرعقلانی هندی و نوافلاطونی و عرفان اسلامی، برای فلسفه یک چهره متعالی از عقل و فهم ساخته‌اند. لذا به آسانی می‌توانند به ناقدان بگویند که شما این حکمت را نمی‌فهمید! و در نهایت می‌توانند بگویند: هیچ کس نمی‌تواند آن را درست بفهمد! البتّه جز خود مدّعیان متعصّب!»

و خوش‌بینی نسبت به مشاهدات صدرایی، تأکید بر عنوان حکمت متعالیّه، جامع‌انگاری آموزه‌های صدرا نسبت به مشرب‌های فکری گونه‌گون و برخی امور ناگفتنی دیگر؛ باعث این معضل شده است، نه صرف قدمت و الّا امروزه می‌بایست فارابی و ابن‌سینا بیش از صدرا و هر متفکّر مسلمان دیگری مورد مدح قرار گیرند. از قضا یثربی نیز در ادامه‌ی سخنان خود، به زبان دیگری به دلایل مذکور توجّه نموده است:

«عامل دیگر که حتّی از عوامل پیشین نیز خطرناک‌تر است، آنکه سنّت [فلسفی] موروث را با سه صفت زیر که ضدّ نقد است، همراه کنیم:

ـ تعالی فلسفه از فهم

ـ تقدیس فلسفه با پیوند زدن آن به منابع دینی

ـ فطری دانستن برخی از مسائل مهم و حسّاس» (ص۱۰۵)

به باور راقم این سطور، تأکید برخی اساتید به نحو تلویحی بر دو صفت اوّل، از عوامل اصلی رشد فلسفه‌ی صدرایی و موانع جدّی نقدهای ریشه ای در حوزه‌ی فلسفه ی مسلمانان است و تأثیر عامل سوّم تقریباً ناچیز است. صفت اوّل از پیوند فلسفه با عرفان نظری ابن‌عربی نشأت گرفته که آن خود، ریشه‌های یونانی و هندی دارد. البتّه مقصود نگارنده هرگز این نیست که آموزه‌های عرفانی، همگی کذب و باطل یا دارای ریشه‌های غیردینی است، بلکه بالعکس برخی ایده‌های نیکو و وجوه حقّانی در برخی مباحث دیده می‌شود، لیکن وجه حقّانیّت آن‌ها یا با توسّل به شهود عرفانی و یا بهره‌گیری از دقایق آیات و روایات روشن می‌گردد. شاید بتوان گفت بخشی از آموزه‌های خاصّ عرفا در تقابل با عقلانیّت و بخشی دیگر، فوق عقلانی است. ظاهراً تنها ملاک مطمئن ما در مقام تعیین مصادیق، نصوص دینی است، چه اوّلی مخالف این نصوص و دوّمی موافق آن‌ها است.

امّا تأثیر خلط مباحث فلسفی با عرفانی بر نقد، در این قطعه از سخنان یثربی نمایان است:

«متأسّفانه در سال‌های اخیر با آمیختن فلسفه که اساسش بر خردورزی استوار است، با مطالب غیرعقلانی هندی و نوافلاطونی و عرفان اسلامی، برای فلسفه یک چهره‌ی متعالی از عقل و فهم ساخته‌اند. لذا به آسانی می‌توانند به ناقدان بگویند که شما این حکمت را نمی‌فهمید! و در نهایت می‌توانند بگویند: هیچ کس نمی‌تواند آن را درست بفهمد! البتّه جز خود مدّعیّان متعصّب!» (ص۱۰۶)

صفت دوّم از مشاهده‌ی برخی آیات و روایات در تصنیفات صدرا نشأت گرفت، حال آنکه استفاده‌ی صاحب أسفار از این نصوص، بیشتر در مقام دعوت به نفس و مذمّت منتقدان آراء وی صورت پذیرفته، یعنی بیشتر، استفاده‌ی ابزاری از نصوص دینی شده است، نه استفاده‌ی علمی و محتوایی. یثربی پیرامون تأثیر این صفت بر نقد می‌نگارد:

«از طرف دیگر با تأویل آن‌چنانی چند آیه و چند حدیث قدسی (که وضع اسنادشان معلوم نیست)، به این تعالیم حالت دینی می‌دهند. در نتیجه، نقد و انکار آن مطالب عملاً به معنای ردّ و انکار اسلام درمی‌آید. معلوم است که ما پیش از هر گونه نقد اساسی، باید این‌گونه مشکلات مقدّماتی را حل کنیم.» (ص۱۰۶)

پی‌نوشت‌ها

۱. هدایت‌افزا، محمود، مقاله‌ی «تأمّلی در نقدهای یثربی بر حکمت متعالیّه»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۷، صص ۷۲ـ۸۲، تهران، خانه‌ی کتاب، فروردین ۱۳۹۲

۲. یثربی، سیّد یحیی، «حکمت متعالیّه برهانی نیست، ادّعای برهان است»، گفتگو با نشریّه‌ی سمات، شماره ۷، قم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

۳. برای اطّلاع بیشتر نک: حسن‌زاده‌ی آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، فصل پنجم، صص ۳۵ـ۴۰، تهران، مؤسّسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۹

۴. در سایت این پژوهشگاه و در قسمت نشریّات، می‌توان کتب منتشره را به ترتیب تاریخ چاپ، قیمت کتاب، میزان فروش و ... مشاهده نمود.

۵. یثربی در چند صفحه بعد (ص۱۰۳) عین عبارت فارابی را ذکر می‌کند و در ذکر سند آن در پاورقی می‌نویسد: «فارابی، تعلیقات، بندهای ۳ـ۶ و ۴۸ و ۸۳ـ۸۴. این مطلب عیناً در تعلیقات ابن‌سینا آمده است: صص ۳۰ـ۳۱ و ۳۴ و ۸۲ و ۱۳۶ و ۱۳۷. سهروردی نیز همین مطالب را تکرار کرده است: حکمة الإشراق، مجموعه مصنّفات، [ج۲]، بخش اوّل، صص ۱۸ـ۲۱ و ۷۳.»

مقاله ۶

درنگی در آیات و روایات مورد استناد وحدت وجودیان

حسین میلانی
تحصیلکرده حوزه و پژوهشگر کلام و فلسفه

اشاره

اهل فلسفه و عرفان برای اثبات نظریه غیر برهانی و مخالف با مبانی وحیانی وحدت وجود به آیات و روایاتی متشابه استناد می‌کنند که بر خلاف زعم آنان هیچ دلالت روشن و واضحی بر مدعایشان ندارد. مقال‌های که در زیر از نظر می‌گذرانید برخی از این آیات و روایات را ذکر کرده و معنای صحیح آن‌ها را توضیح داده است.

ـ هُوَ الاوَّلُ وَ الاخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ.[1]

یعنی خداوند ذاتی ازلی و ابدی است و او تبارک و تعالی اول و آخر است از جهت اینکه زمان ندارد که چیزی پیش یا پس از او تواند بود، و او ظاهر است از حیث اینکه وجود او قابل انکار نیست و مخلوقات به گونه غیر قابل انکار بر وجود او دلالت می‌کنند، و او باطن است از جهت اینکه ذات او اصلا قابل حس و لمس و یافت و وصول و ادراک نمی‌باشد؛ نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا بگوییم اول و آخر و ظاهر و باطن همه موجودات عالم، و بیرون و درون سنگ و چوب و انسان و شیطان و بت و همه چیزها خداست! و اصلا چیزی غیر از خدا وجود ندارد!

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

وأما الظاهر... لقهره وغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على أعدائي... فهكذا ظهور الله على الاشياء. ووجه آخر أنه الظاهر لمن أراده لا يخفى عليه شيء، وأنه المدبّر لكل ما يرى، فأي ظاهر أظهر وأوضح أمرا من الله تبارك وتعالى فإنك لا تعدم صنعته حيثما توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك، والظاهر منا البارز بنفسه والمعلوم بحده...[2]

أمیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين، والباطن بجلال عزته عن فكر المتوهمين.[3]

أمیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لم يزل أولا قبل الاشياء بلا أوليّة، وآخرا بعد الاشياء بلا نهاية، عظم أن تثبت ربوبيته بإحاطة قلب أو بصر.[4]

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ولا تصحبه الاوقات.[5]

□

لَیسَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقه حجَابُ غَیْرُ خَلْقهِ احْتَجَبَ بغَیْر حجَاب مَحْجُوب.[6]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال مخلوقاتی واقعی دارد و البته از آنجا که خداوند متعال موجودی غیر متجزی و غیر مقداری و بدون زمان و مکان می‌باشد اصلا معنی ندارد که بین او و مخلوقاتش حجاب و پرده ای واقع شود، نه این که چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند توهم شود خدا عین موجودات است و موجودات عین خدایند و وجود خدا همه هستی را فرا گرفته و اصلا دوئیتی بین او و مخلوقات نیست که فرض حجاب بین ان دو صحیح باشد!

□

ـ الله نور السماوات والارض.[7]

"خداوند نور آسمان‌ها و زمین است."

مقصود این است که همان‌گونه که نور هدایت کننده در تاریکی‌هاست، خداوند تعالی نیز هادی و هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین است؛ نه این‌که خداوند تعالی وجود آسمان‌ها و زمین باشد! چنان‌که فلاسفه و عرفا می‌پندارند. راوی می‌گوید از امام رضا علیه السلام در باره فرموده خداوند تعالی: "خداوند نور آسمان‌ها و زمین است" پرسیدم، فرمودند: یعنی او هدایت کننده اهل آسمان‌ها و هدایت کننده اهل زمین است.[8]

□

ـ ونفخت فیه من روحی.[9]

"و از روح خود در آن دمیدم."

روح نیز یکی از مخلوقات خداوند تعالی است که آن را مانند سایر مخلوقات خویش بدون سابقه وجودی آن (لا من شیء) آفریده است، و از باب شرافتی که نسبت به برخی مخلوقات دارد آن را به خودش نسبت داده است، همان‌طور که مسجد و کعبه را نیز که یکی از مخلوقات اویند به جهت شرافتشان به خودش نسبت داده و اضافه نموده و فرموده است: "بیتی" یعنی خانه من. سپس از آن روح که مخلوق اوست به برخی از مخلوقات خود اعطا نموده است. لذا بر خلاف تصور فلاسفه و عرفا معنای آیه این نیست که روح جزئی یا حصّه ای یا مرتبه ای از ذات احدیت می‌باشد و آن را به برخی اشیا داده است!

ـ هُوَ الاوَّلُ وَ الاخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ.

یعنی خداوند ذاتی ازلی و ابدی است و او تبارک و تعالی اول و آخر است از جهت اینکه زمان ندارد که چیزی پیش یا پس از او تواند بود، و او ظاهر است از حیث اینکه وجود او قابل انکار نیست و مخلوقات به گونه غیر قابل انکار بر وجود او دلالت می‌کنند، و او باطن است از جهت اینکه ذات او اصلا قابل حس و لمس و یافت و وصول و ادراک نمی‌باشد؛ نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا بگوییم اول و آخر و ظاهر و باطن همه موجودات عالم، و بیرون و درون سنگ و چوب و انسان و شیطان و بت و همه چیزها خداست! و اصلا چیزی غیر از خدا وجود ندارد!

لَيسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِه حِجَابُ غَيْرُ خَلْقِه احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابِ مَحْجُوب.
روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال مخلوقاتی واقعی دارد و البته از آنجا که خداوند متعال موجودی غیر متجزی و غیر مقداری و بدون زمان و مکان می‌باشد اصلا معنی ندارد که بین او و مخلوقاتش حجاب و پرده ای واقع شود، نه این که چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند توهم شود خدا عین موجودات است و موجودات عین خدایند و وجود خدا همه هستی را فرا گرفته و اصلا دوئیتی بین او و مخلوقات نیست که فرض حجاب بین ان دو صحیح باشد!

امام باقر علیه السلام در باره روحی که در آدم دمیده شده است و علّت اضافه آن به خداوند می‌فرمایند:

همانا خداوند روح را به خودش نسبت داده، برای این‌که آن را بر ارواح دیگر برتری داد، همان‌گونه که خانه‌ای را از میان خانه‌ها برگزیده و فرموده: "خانه من" و در باره پیامبری از پیامبرانش فرموده است: "خلیل و دوست من" و نظایر آن‌ها. و همه آن‌ها مخلوق و ساخته شده و حادث و پدید آمده و تحت ربوبیت و تدبیر خداوندند.[۱۰]

و امام صادق علیه السلام در ردّ پندار کسانی که ذات خداوند تعالی را قابل تملیک، یا اعطا، یا صدور و تولید روح یا چیز دیگر می‌دانند ـ می‌فرمایند:

همانا خداوند تبارک و تعالی یکتای بدون جزء و صمد است و اندرون ندارد [تا دارای روح بوده و از آن در آدم دمیده باشد] و این روح که در آدم دمیده شده، تنها آفریده‌ای از آفریده‌های او می‌باشد [که از آن در آدم دمیده و قرار داده است].[۱۱]

□

ـ إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَاشَدُّ اتِّصَالا بِرُوحِ اللَّهِ مِنِ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا.[۱۲]

اگر کسی خیال کند بین ذات خدا و مخلوقات اتصالی وجود دارد خدا را متجزی و جسم دانسته است، و لذا منظور از اتصال روح مؤمن به خداوند متعال، قرب معنوی می‌باشد، و این مطلب خلاف وحدت وجود است نه تأیید وحدت وجود چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند!

□

ـ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه.[۱۳]

« هیچ چیزی نیست جز آن که تسبیح و ستایش خدا را گوید»

برخی آیات مانند: «ان من شیء الا یسبح بحمده»، «لله یسجد ما فی السموات والارض»، دلالت دارند که همه چیزها تسبیح خدا را می‌گویند، معنای این آیات این است که هر مخلوقی از حیث وجود خود تحت فرمان و حاکمیت خداوند است، و از جهت مخلوقیت خود بر تنزیه خالق از شباهت با مخلوقات خود دلالت می‌کند، و در مقابل عزت خداوند خاضع و ذلیل است، عبادت حقیقی عملی است که اختیاری باشد و عبادت تکوینی عبارتی کاملا بی معنا و جاهلانه است، و تسبیح تکوینی در حقیقت عبادت نیست، و معنای آیه از قبیل آن چیزی است که گفته شد که با اصول و ضروریات مکتب منافات نداشته باشد، نه اینکه بت پرستی زنادقه و متصوفه هم عبادت خداوند محسوب گردد، و نهی از بت پرستی از روی جهالت و نقص و قصور معرفت انبیا باشد!

وقتی که گفته شود همه چیز ـ حتی نفس کشیدن ابن ملجم ـ تحت اراده و فرمان و حاکمیت امیر المؤمنین علیه السلام است، معنای آن این است که حتی ابن ملجم هم از حیث قدرت، غالب بر امام علیه السلام نیست، و در مقابل قدرت ایشان هیچ غالبیتی ندارد، نه اینکه قتل امام علیه السلام هم عبادت و مورد رضای الهی و امیر المؤمنین علیه السلام باشد، و هر کس ابن ملجم را نهی کند از روی نفهمی و قصور در معرفت او باشد که البته متأسفانه مانند مولوی در مثنوی خود و اتباع وی چنین می‌پندارند.

حقیقت تسبیح در مورد اشیای عاقل و مختار و مکلف، با اشیای غیر عاقل کاملا تفاوت دارد، لذا بت پرستی کاملا مردود است، و اشیای غیر عاقل ـ حتی خود بتها! ـ هرگز بت پرستی نمی‌کنند، و تسبیح آن‌ها تأیید بت پرستی نیست بلکه تسبیح اشیا این است که از حیث حدوث و امکان و زمان و مکان و حرکت و تغیر داشتن و از هم فرو پاشیدن خود، بر سبوحیت و قدوسیت و تعالی و تنزه ذات خالق خود دلالت می‌کنند، و چنانچه به قدرت و اراده الهی به نطق و بیان باشند بر خلاف انسان ظلوم جهول، به تنزیه ذات احدیت و لعن بت پرستان قائمند. و البته اینها چیزهایی است که هرگز بت پرستان و کافران و صوفیه آن‌ها را نمی‌فهمند و باید به تعلیم معصومین علیهم السلام فهمیده شود، چنانکه امام صادق در تفسیر آیه "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" می‌فرمایند: خراب شدن دیوار، همان تسبیح اوست:

عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ قَالَ: تَنَقُّضُ الْجُدُرِ تَسْبِيحُهَا.[۱۴]

عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ علیهما السلام أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ فِدَاکَ أَبِی وَأُمِّی إِنِّی أَجِدُ اللهَ يَقُولُ فِی كِتَابِهِ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ

تَسْبِيحَهُمْ فَقَالَ: هُوَ كَمَا قَالَ. فَقَالَ لَهُ: أَ تُسَبِّحُ الشَّجَرَةُ الْيَابِسَةُ؟ فَقَالَ: نَعَمْ أَ مَا سَمِعْتَ خَشَبَ الْبَيْتِ تَنَقَّضَ وَذَلِكَ تَسْبِيحُهُ فَسُبْحَانَ اللَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.[۱۵]

□

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد.[۱۶]

"ما از رگ گردن به او نزدیکتریم"

معنای صحیح تقرب به سوی خداوند متعال، قرب معنوی است نه وجودی و ذاتی چنانکه امام حسین علیه السلام می‌فرمایند:

احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار، و عمن فی السماء احتجابه عمن فی الارض، قربه کرامته و بعده إهانته.[۱۷]

از عقل‌ها همان‌سان پنهان است که از دیدگان در نهان است، و از اهل آسمان همان‌گونه پوشیده است که از اهل زمین پوشیده است. قربِ او گرامی داشتن اوست، و بُعد و دوری از او خوارکردن اوست.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

هر یک از ما حصه ای از وجود خدا هستیم پس او از هر چیز به ما نزدیکتر است همان طور که موج به آب دریا نزدیک است!

□

کَانَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیطا.[۱۸]

"خداوند به هر چیزی احاطه دارد."

مراد آیه شریفه اشراف علم و قدرت و سلطنت خداوند بر همه چیز است.

سألت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز وجل «و هو الله فی السموات وفی الارض» قال کذلک هو فی کل مکان. قلت بذاته؟! قال: ویحک ان الا ما کن اقدار، فاذا قلت فی مکان بذاته لزمک ان تقول فی اقدار وغیر ذلک، ولکن هو بائن من خلقه محیط بما خلق علما وقدرة واحاطة وسلطانا، لیس علمه بما فی الارض باقل مما فی السماء لا یبعد منه شی والاشیا له سواء علما وقدرة وسلطانا وملکا واحاطة.

"از امام صادق علیه السلام درباره فرموده خداوند «او در آسمانها خداست و در زمین» پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد، عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی!! همانا مکانها اقدار و اندازه هایند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی در اندازه‌ها و مانند آن باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد آنچه آفریده است، در حیطه علم و قدرت و احاطه و سلطنت اوست، و علم او به آنچه در زمین است کمتر از آنچه در آسمان است نیست. هیچ چیز از او دور نیست، و یکسان بودن اشیا برای او، از جهت علم و قدرت و سلطنت و ملک و احاطه است."

تفسیر فلسفی و عرفانی:

ذات خداوند همه جا را فرا گرفته است و همه زمانها و مکانها و موجودات همان ذات خداست! لذا هیچ چیزی غیر از خدا وجود ندارد و حتی بت ها هم غیر خدا نیستند و بت پرستی هم خداپرستی است.

□

وَ إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ.[۱۹]

يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ.[۲۰]

مقصود دو آیه شریفه این است که شما به قیامت و حکم الهی باز می‌گردید و اعمال شما مورد حسابرسی قرار می‌گیرد.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

ما از ذات و وجود خدا آمده ایم و به وجود و به ذات او باز می‌گردیم! مانند موجی که از دریاست و به دریا باز می‌گردد.

□

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا.[۲۱]

مقصود از تجلی خداوند، تجلی قدرت و علم خداوند در ایجاد و تدبیر مخلوقات می‌باشد نه این که ذات خداوند متعال که دارای اجزاء و زمان و مکان و حالات نیست جلوه کند و رؤیت گردد.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

ذات خداوند تجلی نموده و به صورت همه اجسام و حیوانات و ... جلوه کرده و خود خدا رؤیت شده است!

□

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

الحمد لله المتجلّی لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجّته.[۲۲]

"سپاس و ستایش خداوندی راست که برای خلقش به واسطه خود آنان نمایان شده، و با حجّت و دلیلش برای قلوب ایشان آشکار گشته است."

منظور این است که خداوند تعالی وجود خود را به واسطه آفرینش و هستی دادن به مخلوقات خود، به ایشان نمایانده و اثبات نموده است.[۲۳]

امام باقر علیه السلام هم می‌فرمایند:

- ونفخت فیه من روحی.

"و از روح خود در آن دمیدم."

روح نیز یکی از مخلوقات خداوند تعالی است که آن را مانند سایر مخلوقات خویش بدون سابقه وجودی آن (لا من شیء) آفریده است، و از باب شرافتی که نسبت به برخی مخلوقات دارد آن را به خودش نسبت داده است، همان‌طور که مسجد و کعبه را نیز که یکی از مخلوقات اویند به جهت شرافتشان به خودش نسبت داده و اضافه نموده و فرموده است: "بیتی" یعنی خانه من. سپس از آن روح که مخلوق اوست به برخی از مخلوقات خود اعطا نموده است. لذا بر خلاف تصور فلاسفه و عرفا معنای آیه این نیست که روح جزئی یا حصّه ای یا مرتبه ای از ذات احدیت می‌باشد و آن را به برخی اشیا داده است!

إنّ الله أظهر ربوبيته فی إبداع الخلق. [۲۴]
"خداوند تعالی ربوبیت خویش را با ایجاد خلق آشکار و اثبات کرده است."
بنابر این، بر خلاف تصور فلاسفه و عرفا هرگز معنای حدیث این نیست که وجود خداوند نامتناهی و نامحدود است و همه اشیا تجلّی ذات او می‌باشند. چه این‌که در این صورت لازم می‌آید که ذات او مرکّب و دارای اجزای بی‌نهایت باشد. امام رضا علیه السلام می‌فرمایند که ذات احدیت متجزّی نمی‌باشد:
او حدّ ندارد [زیرا حدّ داشتن و امتدادی و متجزی بودن مخصوص اشیای دارای اجزا و قابل زیادت و نقصان است] و پذیرای زیادت و نقصان نیست، و دارای اجزا نمی‌باشد.[۲۵]
نیز روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند تعالی خلقت دارد وجود خود را به واسطه آفرینش و هستی دادن به مخلوقات خود، به ایشان نمایانده و اثبات نموده است.[۲۶] نه این که ذاتش به صورت همه اشیاء ظهور کرده باشد و هیچ خلقی در کار نباشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است:
ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه.
"هیچ چیزی ندیدم مگر این که خدا را قبل از آن، و بعد از آن، و با آن دیدم."
که بعضی کلمه "فیه" را هم در آن افزوده‌اند در حالی که اولا چنین روایتی در مجامع روایی وجود ندارد، و این عبارت جز در کتب و مدارک بی‌اعتبار فیلسوفان و عارفان یافت نمی‌شود و جز آن هیچ مدرک قابل اعتنایی ندارد.
ثانیا بر فرض صدور، معنای آن این خواهد بود که وجود خداوند تعالی آن‌قدر یقینی و مسلّم و غیر قابل انکار است که وجود هر چیزی را که تصدیق می‌کنم، قبل و بعد و همراه با آن، به وجود صانع و خالق و آفریننده آن اقرار و تصدیق می‌نمایم؛ نه این‌که بر اساس اوهام و خیالات وحدت وجودیان معنایش این باشد که اصلاً خالق و مخلوقی در کار نیست، و همه‌جا آن‌قدر پر از وجود خداست که هر چیزی را که می‌بینم خود خدا را دیده‌ام نه مخلوقات او را!

□

خداوند تعالی می‌فرماید:

أو لم یکف بربک أنه علی کلّ شیء شهید.[۲۷]
"آیا شهادت و گواهی پروردگار تو کافی نیست در حالی که او بر هر چیزی گواه است."
وحدت وجودیان در آیه فوق، بر خلاف قواعد مسلّم و بدیهی زبان عربی، فاعل و مفعول را اشتباهی گرفته، و شهید را نیز اشتباها به معنای مشهود گرفته، و خیال کرده‌اند که معنای آیه این است که مشهودیت و دیده شدن خدا در هر چیزی می‌باشد! در حالی که معنای آیه این نیست، بلکه مفاد آیه این است که خداوند تبارک و تعالی بر همه چیز گواه و شاهد است نه اینکه مشهودیت او در همه چیزها می‌باشد.[۲۸]

□

خلق الله ادم علی صورته
"خداوند آدم را بر صورتش آفرید"
این روایت مستمسک وحدت وجودیان برای اثبات عینیت وجودی انسان با خداوند قرار گرفته است. اما سخن اهل بیت علیهم السلام چیز دیگری است:
حسین بن خالد گوید:
قلت للرضا علیه السلام: یابن رسول اللّه، إن الناس یروون أن رسول اللّه صلی الله علیه وآله قال: إن الله خلق آدم علی صورته. فقال: قاتلهم اللّه، لقد حذفوا اول الحدیث، إن رسول اللّه صلی الله علیه وآله مر برجلین یتسابان، فسمع أحدهما یقول لصاحبه: قبح اللّه وجهک و وجه من یشبهک، فقال صلی الله علیه وآله له: لا تقل هذا لاخیک، فإن اللّه خلق آدم علی صورته.[۲۹]
"به امام رضا علیه السلام گفتم:ای فرزند پیامبر، مردم روایت می‌کنند که رسول خدا صلی الله علیه وآله فرموده است: خداوند آدم را به صورت خود آفریده است. حضرت فرمودند: خدا ایشان را بکشد، قسمت اول حدیث را حذف کرده‌اند، رسول خدا صلی الله علیه وآله بر دو نفر گذشتند که به یکدیگر ناسزا می‌گفتند، حضرت شنیدند که یکی از آن دو نفر به دیگری می‌گوید: صورت تو و هر کس شبیه توست زشت و قبیح باد. پس آن حضرت صلی الله علیه وآله به او فرمودند: به برادرت اینچنین مگوی، چرا که خداوند آدم را به صورت خودِ او آفریده است."

□

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

خداوند متعال می‌فرماید: أو لم یکف بربک أنه علی کلّ شیء شهید. (آیا شهادت و گواهی پروردگار تو کافی نیست در حالی که او بر هر چیزی گواه است.) وحدت وجودیان در آیه فوق، بر خلاف قواعد مسلّم و بدیهی زبان عربی، فاعل و مفعول را اشتباهی گرفته، و شهید را نیز اشتباها به معنای مشهود گرفته، و خیال کرده‌اند که معنای آیه این است که مشهودیت و دیده شدن خدا در هر چیزی می‌باشد! در حالی که معنای آیه این نیست، بلکه مفاد آیه این است که خداوند تبارک و تعالی بر همه چیز گواه و شاهد است نه اینکه مشهودیت او در همه چیزها می‌باشد!

یا من دل علی ذاته بذاته.[۳۰]

"ای کسی که به ذات خود، بر ذات خویش دلالت نمودی."

منظور از این روایت و امثال آن این است که:

الف) تنها خداوند تعالی است که بندگان را به سوی خود هدایت و دلالت می‌فرماید.

ب) خداوند تعالی هرگز مانند و شبیه و نظیری ندارد که با معرفی آن، ذات خود را بشناساند؛ لذا هیچ ذاتی آینه شناخت ذات بی‌مثال او نخواهد گشت، نه این‌که بر اساس اوهام منحرفان، خداوند تعالی ذات خودش را در معرض نمایش گذاشته باشد و ذات خود را نشان داده باشد؛ چه این‌که در این صورت ذات متعالی وی دارای زمان و مکان و اجزا می‌گردد.

□

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ.[۳۱]

"هر روزی او در کاری است"

آیه شریفه دلالت می‌کند خداوند متعال هر لحظه فعل جدیدی دارد.

خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لا يَمُوتُ وَ لا تَنْقَضِی عَجَائِبُهُ لِانَّهُ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعٍ لَمْ يَكُن. (بحار الأنوار، ۵۴ / ۱۶۷).

تفسیر فلسفی و عرفانی:

ذات خداوند هر لحظه به شکل و صورتی جدید ظهور و تجلی می‌کند چه این که ذات او عین همین موجوداتی است که سرتاسر هستی را فرا گرفته است و حتی بتها و نجاسات هم غیر خدا نیستند!

□

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِی الآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَیْءٍ شَهِيد.[۳۲]

"به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دلهایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حقّ است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟"

آیه شریفه دلالت می‌کند که آیات آفاقی و انفسی، مخلوقات خدای متعالند که بر وجود و قدرت خالق خود دلالت می‌نمایند و خدای متعال بر هر چیزی گواه و داناست.

کلینی در کافی از ابو بصیر روایت می‌کند که گفت از حضرت صادق علیه السّلام راجع به این آیه سؤال کردم، فرمود: خداوند به اهل باطل نشان می‌دهد که چگونه مسخ می‌شوند و آفاق بر آن‌ها تنگی می‌گیرد، پس در آن وقت قدرت پروردگار را در خود و آفاق خواهند دید. عرض کردم: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ یعنی چه؟ فرمود ظهور قائم آل محمد به امر خداوند حتمی است، خدا او را ظاهر گرداند تا همه مردم او را ببینند.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

تمامی آفاق و انفس عین ذات خدایند، لذا به هر چیز که نگاه کنی ذات خدا را در آن مشاهده می‌کنی!

□

لو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله.

"اگر ریسمانی را به زمین زیرین بیاندازید بر خدا فرود می‌آید."

مراد این است که همه جای عالم و آسمان‌های مرتفع و طبقات زیرین زمین، از سلطنت و قدرت حکومت و آگاهی خدای تعالی خارج نیست، نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا خیال کنیم که زمین و آسمان و پایین و بالای عالم وجود همان ذات خداست و جز خدا هیچ چیزی وجود ندارد!! گذشته از اینکه عبارت مذکور اصل و مدرک قابل اعتنایی ندارد.

□

قَالَ عِمْرَانُ... أَ لَا تُخْبِرُنِی يَا سَيِّدِی أَ هُوَ فِی الْخَلْقِ أَمِ الْخَلْقُ فِيهِ قَالَ الرِّضَا عليه السلام جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِی الْخَلْقِ وَ لَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ وَ سَأُعَلِّمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَخْبِرْنِی عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِیَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِی صَاحِبِهِ فَبِأَیِّ شَیْءٍ اسْتَدْلَلْتَ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ قَالَ عِمْرَانُ بِضَوْءٍ بَيْنِی وَ بَيْنَهَا قَالَ الرِّضَا عليه السلام هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضَّوْءِ فِی الْمِرْآةِ أَكْثَرَ مِمَّا تَرَاهُ فِی عَيْنِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرِّضَا عليه السلام فَأَرِنَاهُ فَلَمْ يُحِرْ جَوَاباً قَالَ عليه السلام فَلَا أَرَى النُّورَ إِلَّا وَ قَدْ دَلَّكَ وَ دَلَّ الْمِرْآةَ عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِی وَاحِدٍ مِنْكُمَا وَ لِهَذَا أَمْثَالٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالاً وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى.[۳۳]

"عمران گفت: حال بفرمائید آیا خداوند در

اساس نظریه وحدت وجود این توهم باطل است که برخی خداوند متعال را "نامتناهی" پنداشته‌اند در حالی که بدیهی است تناهی و عدم تناهی از اعراض است. عرض هم از خواص جسم می‌باشد، و خداوند متعال نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی‌گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحا معترفند که متناهی بودن و نامتناهی بودن از خواص کمّیت است.

مخلوقات است یا مخلوقات در اویند؟ حضرت فرمودند: او برتر از این حرفهاست، نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند، والاتر و برتر از این حالت است، حال به حول و قوّه الهی برایت توضیح خواهم داد، بگو ببینم آیا تو در آینه هستی یا آینه در تو؟ اگر هیچ کدام در دیگری نیستید چگونه خودت را در آینه می‌بینی؟ گفت، توسّط نوری که بین من و آن هست، حضرت فرمودند: آیا آن نور را – بیشتر از آنچه در چشم خود می‌بینی– در آینه می‌بینی؟ گفت: بله، حضرت فرمودند: به ما نشانش بده، عمران جوابی نداد، حضرت فرمودند: از نظر من، نور بدون اینکه در یکی از شما دو تا باشد، تو و آینه را به خودتان نشان داده است، این موضوع مثالهای دیگری هم دارد که جاهل را در آن‌ها راهی نیست، خداوند را داستان بالاتر است."

روایت شریفه دلالت می کند که خداوند تعالی اجلّ از این است که در خلق خود باشد، و همانطور که ما در آینه نیستیم بلکه از وجود نور که نه در ماست و نه در آینه استدلال عقلی بر وجود خود در مقابل آینه می کنیم، همین طور هم به نورانیت و هدایت عقل خود، از وجود مخلوقات، بر وجود خالق متعال استدلال می کنیم، نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا خیال کنیم که ما و نور و آینه همگی عین ذات خدا هستیم! و اصلا چیزی غیر از خدا وجود ندارد! و این خود خداست که به صورت آینه و نور و گوشت و پوست و خون ما و سایر انسان ها و حیوانات و جمادات در آمده است!!

□

مَنْفِیٌّ عَنْهُ الاقْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُود.[۳۴] کُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَی حَدٍّ فَهُوَ غَیْرُ مَحْدُودٍ وَ لا مُتَزَایِدٍ وَ لا مُتَجَزِّءٍ وَ لا مُتَوَهَّم.[۳۵] غَیْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدٍّ مُسَمًّی؛ لَمْ یَتَنَاهَ إِلَی غَایَةٍ إِلا کَانَتْ غَیْرَهُ لَایَزَلُّ مَنْ فَهِمَ هَذَا الْحُکْمَ أَبَداً وَ هُوَ التَّوْحِیدُ الْخَالِصُ.[۳۶] لَا یُقَالُ لَهُ حَدٌّ وَ لا نِهَایَةٌ وَ لا انْقِطَاعٌ وَ لا غَایَةٌ وَ لا أَنَّ الاشْیَاءَ تَحْوِیهِ فَتُقِلَّهُ أَوْ تُهْوِیَهُ أَوْ أَنَّ شَیْئاً یَحْمِلُهُ فَیُمِیلَهُ أَوْ یُعَدِّلَهُ وَ لَیْسَ فِی الاشْیَاءِ بِوَالِجٍ وَ لا عَنْهَا بِخَارِجٍ.[۳۷]

روایات شریفه فوق دلالت می کند که خداوند متعال مانند مخلوقات خود نیست که دارای امتداد و اقطار و حدود وجودی باشد بلکه خالق همه مکانها و زمانها و حدود است نه این که عین اقطار آسمانها و زمینها و مخلوقات باشد چنانکه فلاسفه می‌پندارند.

اساس نظریه وحدت وجود این توهم باطل است که برخی خداوند متعال را "نامتناهی" پنداشته‌اند در حالی که بدیهی است تناهی و عدم تناهی از اعراض است. عرض هم از خواص جسم می‌باشد، و خداوند متعال نه جسم است و نه عرض و هرگز به نامتناهی بودن که از خواص اجسام است متصف نمی‌گردد. لذا کسی که خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحا معترفند که متناهی بودن و نامتناهی بودن از خواص کمّیت است. چنان‌که می‌نویسند:

تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی‌ای هستند که به کمیت و مقدار ملحق می‌شوند.[۳۸]

کم عرض است... و خواص و ویژگی‌هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است.[۳۹]

بنابر این "تناهی و عدم تناهی" از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلا جزء و کل و امتداد وجود ندارد نه متناهی گفته می‌شود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر "تناهی و عدم تناهی" دو معنای نقیض هم نیستند که از بودن یا نبودن هر دو محال لازم آید، بلکه مانند "ملکه و عدم" تنها و تنها از صفات اشیای متجزی و مخلوق می‌باشند، و خداوند تعالی که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچک و بزرگ است ذاتاً مباین با همه آن‌ها می‌باشد. لذا خالق تعالی نه کوچک است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی.

نیز بر خلاف توهم برخی افراد، هیچ روایتی وارد نشده است که دلالت بر نامتناهی بودن ذات خدا داشته باشد، بلکه روایات بر این دلالت دارد که خداوند متناهی نیست، و با توجه به توضیحی که دادیم البته نامتناهی هم نخواهد بود.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«بزرگی او این‌گونه نیست که جوانب مختلف، او را به اطراف کشانده، و از او جسمی بزرگ ساخته باشند، و عظمت او چنان نیست که اطراف به او پایان یافته، و از او جسدی بزرگ ساخته باشند، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت

"تناهی و عدم تناهی" از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلا جزء و کل و امتداد وجود ندارد نه متناهی گفته می‌شود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر "تناهی و عدم تناهی" دو معنای نقیض هم نیستند که از بودن یا نبودن هر دو محال لازم آید، بلکه مانند "ملکه و عدم" تنها و تنها از صفات اشیای متجزی و مخلوق می‌باشند، و خداوند تعالی که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچک و بزرگ است ذاتاً مباین با همه آن‌ها می‌باشد. لذا خالق تعالی نه کوچک است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی. نیز هیچ روایتی وارد نشده است که دلالت بر نامتناهی بودن ذات خدا داشته باشد، بلکه روایات بر این دلالت دارد که خداوند متناهی نیست، و با توجه به توضیحی که دادیم البته نامتناهی هم نخواهد بود.

سلطنت است."[40]

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

"همانا جز خداوند یگانه همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا، و نه قابل فرض پذیرش کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالقی می‌باشد."[41]

□

وَ لَمْ يَكُنْ لَنَا بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ مَا لا نِهَايَةَ لَهُ مَعْلُوماً مَعْقُولا أَبَدِياً سَرْمَدِياً فَقَدْ ثَبَتَ فِي عُقُولِنَا أَنَّ مَا لا يَتَنَاهَى هُوَ الْقَدِيمُ الازلی[42].

روایت شریفه دلالت می‌کند که خدای متعال مانند مخلوقات نیست که باید حتما امتدادی و متجزی و متناهی و محدود الوجود باشند بنابر این ما وقتی به مخلوقات که همه دارای حدود وجودی و محدودیتند می‌نگریم پی به وجود خالقی می‌بریم که وجود او فراتر از اتصاف به حدود و نهایات می‌باشد و چنین وجودی قدیم و ازلی است نه این که خدا مساوی با کل عالم و وجود اشیایی بینهایت باشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

بِعَظَمَتِكَ الَّتِی مَلاتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَیْءٍ.[43]

"به بزرگی ات که ارکان هر چیزی را فرا گرفته است."

فَسُبْحَانَكَ مَلاتَ كُلَّ شَیْءٍ وَ بَايَنْتَ كُلَّ شَیْءٍ فَأَنْتَ الَّذِی لا يَفْقِدُكَ شَیْءٌ.[44]

"پس منزهی تو که هر چیزی را پر کرده ای و از هر چیزی جدا هستی و تو آنی که در دسترس هر چیزی هستی"

روایت شریفه دلالت می‌کند که سلطنت خدای متعال همه جا را فرا گرفته و او به همه چیز داناست و ذات او مباین با تمامی اشیا است و هر کس او را بخواند و دست نیاز و حاجت به سوی او بردارد او را سریع الاجابة می‌یابد نه این که ذات خدا همه عالم وجود را پر کرده باشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.

«هر کجا باشید او با شماست.»

یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد نه اینکه مانند فلاسفه و عرفا خیال کنید که ذاتش یا علم و قدرتش که فراتر از زمان و مکان است چیزی باشد که دارای امتداد بوده، همه مکانها را اشغال کند به گونه ای که هیچ جایی برای مخلوقات باقی نگذارد!

□

أمیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

و هو فی کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة یحیط علما بما فیها ولا یخلو شیء من تدبیره تعالی.

"و او در هر جایی است بدون تماس و مجاورت، احاطه علمی دارد به همه چیز و هیچ چیز از تدبیر او برکنار نیست.»

به طور کلی باید دانست که اگر در آیات و روایات، متشابهاتی باشد که بوی جبر یا تشبیه یا جسمیت خداوند تعالی از آن استشمام شود باید همه آن‌ها را بر اساس محکمات معنا و تأویل کرد، نه این‌که دست از محکمات برداشته و بر اساس متشابهات به مطالب غلط و باطل معتقد شد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

«هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است... و گرنه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد.»

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«همانا خداوند ـ تبارک و تعالی ـ جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.»

امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند:

معنای صمد این است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه شبه دارد و نه صورت، و نه تمثال، و نه حدّ، و نه حدود، و نه موضع، و نه مکان، و نه چگونگی، و نه جایگاه، و نه مکان، و نه این‌جاست، و نه آن‌جا، و نه پر است، و نه خالی، و نه قیام دارد، و نه قعود، و نه سکون، و نه حرکت، و نه ظلمانی است و نه نورانی، و نه روحانی است، و نه نفسانی. و هیچ جایی از او خالی نیست و هیچ جایی هم او را در بر نمی‌گیرد، و نه رنگی دارد، و نه بر

امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند: معنای صمد این است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه شبه دارد و نه صورت، و نه تمثال، و نه حدّ، و نه حدود، و نه موضع، و نه مکان، و نه چگونگی، و نه جایگاه، و نه مکان، و نه این‌جاست، و نه آن‌جا، و نه پر است، و نه خالی، و نه قیام دارد، و نه قعود، و نه سکون، و نه حرکت، و نه ظلمانی است و نه نورانی، و نه روحانی است، و نه نفسانی. و هیچ جایی از او خالی نیست و هیچ جایی هم او را در بر نمی‌گیرد، و نه رنگی دارد، و نه بر قلبی خطور کند، و نه دارای بویی است. همه این چیزها از او نفی می‌شود.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند: "او در آسمان‌ها و در زمین خداست" پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد. عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی؟! همانا مکان‌ها دارای‌اندازه می‌باشند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی دراندازه‌ها و مانند آن می‌باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد. آن‌چه آفریده است در حیطه علم و قدرت و سلطنت و فرمان‌روایی اوست، و علم او به آن‌چه در آسمان و زمین است یکسان است. هیچ چیز از او دور نیست، و همه اشیا برای او از جهت معلوم و مقدور بودن و تحت احاطه و سلطنت و ملک او قرار داشتن یکسان می‌باشد."

قلبی خطور کند، و نه دارای بویی است. همه این چیزها از او نفی می‌شود.

□

لا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لا يَشْغَلُ بِهِ مَكَانٌ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِه.[۵۴]

سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرُبَ فِي‌الدُّنُوِّ فَلا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلا اسْتِعْلاؤُهُ بَاعَدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَ لا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِه[۴۶].

دو روایت شریفه دلالت می‌کند که خدای متعال مکان ندارد لذا از جایی به جایی نمی‌رود که مکانی به وجود او پر و مشغول شده یا از وجود او خالی شود، و هیچ جایی از سلطنت و آگاهی او خارج و دور نیست نه این که گفته شود ذات خدا عین همه زمانها و مکانها و اشیا می‌باشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

داخل فی الأشیاء لا کشیء فی شیء داخل، وخارج منها لا کشیء من شیء خارج.[۴۷]

"داخل اشیا است نه مانند چیزی که در چیزی دیگر داخل است، و خارج از آن‌ها است نه مانند چیزی که در چیزی داخل است."

هو فِي الاشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا وَ لا بَائِنٌ مِنْهَا، مُتَجَلٍ لا بِاسْتِهْلالِ رُؤْيَةٍ نَاءٍ لا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٌ لا بِمُدَانَاة[۴۸]

"در همه چیزها هست در حالی که غیر ممزوج است به آن‌ها و نه جداست از آن‌ها. هُویداست، نه به مبالغه در دیدن چشم او را. دور است از مخلوقین، نه به مسافتی که میان او و مخلوقین باشد. نزدیک است به مخلوقین، به اعتبار احاطه علم او، نه به نزدیکی مسافت."

منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی مانند اشیا دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آن‌ها فرض کرد، و خارج بودن او از آن‌ها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیای دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم، یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف وجود واحد دانست؛ بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کلّ و زمان و مکان، و ماسوای او همه دارای اجزای وجودی می‌باشند. لذا ممازجت (درهم آمیختگی) و مباینت (کنار هم بودن، و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتّحاد و یگانگی او با اشیا ذاتاً محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این‌که وجود خداوند با اشیا یکی باشد!

... سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: وهو الله فی السموات وفی الارض قال: کذلک هو فی کلّ مکان. قلت: بذاته؟! قال: ویحک إن الاماکن أقدار، فإذا قلت فی مکان بذاته لزمک أن تقول فی أقدار وغیر ذلک، ولکن هو بائن من خلقه، محیط بما خلق علماً وقدرةً واحاطةً وسلطاناً، لیس علمه بما فی الارض بأقل ممّا فی السماء، لا یبعد منه شیء والأشیاء له سواء علماً وقدرةً وسلطاناً وملکاً وإحاطةً.[۴۹]

"راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند: " او در آسمان‌ها و در زمین خداست" پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد. عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی؟! همانا مکان‌ها دارای‌اندازه می‌باشند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی دراندازه‌ها و مانند آن می‌باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد. آن‌چه آفریده است در حیطه علم و قدرت و سلطنت و فرمان‌روایی اوست، و علم او به آن‌چه در آسمان و زمین است یکسان است. هیچ چیز از او دور نیست، و همه اشیا برای او از جهت معلوم و مقدور بودن و تحت احاطه و سلطنت و ملک او قرار داشتن یکسان می‌باشد."

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لیس فی الأشیاء بوالج، ولا عنها بخارج.[۵۰]

"نه در اشیا فرو رفته است، ونه از آن‌ها خارج می‌باشد."

حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فالله تبارک وتعالی داخل فی کلّ مکان و خارج من کلّ شیء.[۵۱]

"پس خداوند تبارک و تعالی در هر مکانی داخل، و از هر چیزی خارج است."

حضرت سید الشّهداء علیه السلام می‌فرمایند:

علوه من غیر توقّل، ومجیئه من غیر تنقّل.[۵۲]

"فراتری او بدون بالا رفتن، و آمدن او بدون انتقال یافتن است."

و با توجّه به این روایات معنای فرموده خداوند تعالی معلوم می‌شود که می‌فرماید:

هو معکم اینما کنتم.»[۵۳]

"هر کجا باشید او با شماست.

یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد.

اگر کسی بگوید علم و قدرت خداوند متعال غیر ذات او نیست و اگر علم و قدرت او در همه جا باشد پس ذات او هم در همه جا هست، پاسخ این است که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه آگاهی وفرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد.

□

أناجیک یا موجودا فی کل مکان لعلک تسمع ندائی.[۵۴]

روایت شریفه دلالت می‌کند که موجوداتی غیر خدا هستند که مخلوق او می‌باشند و او به سبب اشراف و سلطنت و آگاهی اش پاسخگو و مجیب آنان در هر زمان و مکانی می‌باشد نه این که توهم شود عالم توهمی بیش نیست و تنها خداست که تمام مکانها و زمانها را پر کرده است و خود او عین همه اشیاست چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

أَحَدِیُّ الْمَعْنَی یَعْنِی بِهِ أَنَّهُ لا یَنْقَسِمُ فِی وُجُودٍ وَ لا عَقْلٍ وَ لا وَهْمٍ.[۵۵]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال بر خلاف تمام موجودات عالم است که متجزی و قابل انقسام در خارج یا عقل یا وهم می‌باشند، نه این که ذات او عین اشیای قابل انقسام در خارج و عقل و وهم باشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

حَدَّ الاشْیَاءَ کُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِه.[۵۶]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال با آفریدن اشیاء همه آن‌ها را دارای حد و حدود وجودی قرار داده است نه این که گفته شود هیچ خلقی در کار نیست و همه اشیا روی هم به طور بینهایت مساوی با ذات خدا است چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه علیه السلام: أَنَّهُ قَالَ أَیَّ شَیْءٍ اللَّهُ أَکْبَرُ فَقُلْتُ اللَّهُ أَکْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ قَالَ وَ کَانَ ثَمَّ شَیْءٌ سِوَاهُ فَیَکُونَ أَکْبَرَ مِنْهُ؟! قُلْتُ وَ مَا هُوَ فَقَالَ اللَّهُ أَکْبَرُ مِنْ أَنْ یُوصَف[۵۷].

روایت شریفه دلالت می‌کند که تنها مخلوقاتند که با یکدیگر مقایسه می‌شوند و بعضی کوچکتر و بعضی بزرگتر می‌باشند اما ذات احدیت از سنخ موجودات متجزی و مخلوق نیست که به بزرگی یا کوچکی وجود وصف گردد و فراتر از این است که قابل وصف باشد یا با مخلوقات مقایسه شود، نه این که گفته شود وجود او آنقدر بزرگ است که جایی برای غیر باقی نگذاشته است و وجود همه چیز حصه ای از وجود خداست! چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَلَهُ إِنِّیَّةٌ وَ مَائِیَّةٌ قَالَ نَعَمْ لا یُثْبَتُ الشَّیْءُ إِلا بِإِنِّیَّةٍ وَ مَائِیَّةٍ.[۵۸]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال موجودی حقیقی و واقعی و دارای انیت و مائیت واقعی می‌باشد نه این که گفته شود انیت و مائیت خدا همان انیت و مائیت همه اشیاست و وجود خدای خالق ماورای اشیاء انکار گردد! چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

قَالَ شَیْءٌ بِخِلافِ الاشْیَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِی إِلَی إِثْبَاتِ مَعْنًی وَ أَنَّهُ شَیْءٌ بِحَقِیقَةِ الشَّیْئِیَّةِ غَیْرَ أَنَّهُ لا جِسْمٌ وَ لا صُورَةٌ.[۵۹]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خدای متعال موجودی واقعی است و بر خلاف همه اشیاست که نه جسم دارد و نه صورت، نه این که گفته شود خدا عین همه اشیا و اجسام و جمادات و حیوانات است چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

مَعْرِفَتُهُ تَوْحِیدُهُ وَ تَوْحِیدُهُ تَمْیِیزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُکْمُ التَّمْیِیزِ بَیْنُونَةُ صِفَةٍ لا بَیْنُونَةُ عُزْلَة.[۶۰]

معنای تباین صفتیه در مکتب وحی این است که صفت مخلوقات این است که اجزا و قابلیت زیادت و نقصان دارند، ولی خداوند فراتر از داشتن این وصف است، و بر خلاف اشیا و صفات آن‌ها می‌باشد نه این که گفته شود تباین مخلوقات و

هو معکم اینما کنتم.»
هر کجا باشید او با شما ست .
یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد.
اگر کسی بگوید علم و قدرت خداوند متعال غیر ذات او نیست و اگر علم و قدرت او در همه جا باشد پس ذات او هم در همه جا هست، پاسخ این است که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه آگاهی وفرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد.

مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لا بَيْنُونَةُ عُزْلَة.

معنای تباین صفتیه در مکتب وحی این است که صفت مخلوقات این است که اجزا و قابلیت زیادت و نقصان دارند، ولی خداوند فراتر از داشتن این وصف است، و بر خلاف اشیا و صفات آن‌ها می‌باشد نه این که گفته شود تباین مخلوقات و مجعولات، با خالق و جاعلشان، تباین صفت با موصوف است به این معنی که وجود مخلوقات با خدا یکی است، و تفاوت و تباین آن‌ها مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آن‌ها است چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند؛ چرا که در واقع صفت و موصوف، و جوهر و عرض یک چیزند نه دو چیز. لذا در نظر ایشان خالق و مخلوق هم در واقع یک چیزند نه دو چیز .

مجعولات، با خالق و جاعلشان، تباین صفت با موصوف است به این معنی که وجود مخلوقات با خدا یکی است، و تفاوت و تباین آن‌ها مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آن‌ها است چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند؛ چرا که در واقع صفت و موصوف، و جوهر و عرض یک چیزند نه دو چیز. لذا در نظر ایشان خالق و مخلوق هم در واقع یک چیزند نه دو چیز.

□

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ وَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَ كَذَلِكَ لا يَزَالُ أَبَدا.[۶۱]
قَدْ كَانَ وَ لا خَلْقَ وَ هُوَ كَمَا كَان.[۶۲]

روایات شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال ازلی و قدیم است و مخلوقات او حادثند، و ذات خداوند متعال زمان و قبل و بعد ندارد و هرگز مانند خلق خود تغییر نمی‌کند، و همان طور که قبل از خلقت اشیا بدون زمان و مکان بود الان هم بدون زمان و مکان و مقارنت و مصاحبت با اشیا و مخلوقات دارای زمان و مکان است، نه این که گفته شود خداوند هیچ خلقی ندارد و خودش عین همه اشیاء می‌باشد و هر لحظه به صورتی در می‌آید چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

كَانَ إِذْ لا شَيْءَ غَيْرَهُ وَ خَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الاشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الاشْيَاءَ مِنْه.[۶۳]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند متعال ازلی و قدیم است و تمامی مخلوقات موجوداتی حادثند که او آن‌ها را خلق نموده است نه این که توهم شود خدا هیچ چیز خلق ننموده است و تمامی اشیا صادر شده از ذات خدا، بلکه خود خدایند! چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْ لا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْت.[۶۴]

معنای صحیح معرفت خداوند به خودش، دارای وجوه صحیحی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

وجه اول) از آنجا که ذات خداوند، تعالی از دارا بودن مقدار و اجزاء، و منزه از داشتن شکل و شبح و شبیه و مثل و مانند و نظیر است، پس هیچ چیزی غیر از خود او آینه شناخت و معرفی او واقع نمی‌شود، و تنها او را باید به خودش شناخت نه چیزی دیگر.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

إنما يشبه الشیء بعديله، وأما ما لا عديل له فكيف يشبه بغير مثاله.[۶۵]

«همانا هر چیزی به عدیل و نظیر خود تشبیه می‌شود، و اما آن چیزی که برای او عدیل و نظیری نیست چگونه به چیزی تشبیه شود که مانند و مثال او نیست.»

وجه دوم) "موجود"، در نظر مخلوق منحصر است به ذات دارای مقدار ـ حال یا متناهی و یا نامتناهی ـ و احتمال وجود ذاتی که مباین با مقدار و تعالی‌ای از جزء و کل باشد صرفا در نظر او منتفی است. بنابراین تا هنگامی که خداوند تعالی، خودش بشر را از این قصور در فکر، و عدم التفات به موضوع لایق برای الوهیت نجات ندهد، و او را به وجود متعالی از مقدار و اجزای خود متوجه نفرماید، موضوع حقیقی خداشناسی برای وی مجهول مطلق خواهد بود، و در این حال مکلف نمودن او به تحصیل معرفت "تکلیف بما لا یطاق" می‌باشد.

«پس تنها خود اوست که اولا مخلوقات را متوجه وجود خودش ـ به عنوان ذاتی که بر خلاف همه اشیا است ـ می‌سازد، و ثانیا از راه وجود مخلوقات خود، وجود خویش را برای عقول اثبات می‌نماید.»

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فعرفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربه.[۶۶]

"پس خداوند خود را به ایشان معرفی نمود، و اگر چنین نبود هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت."

(یعنی این که خداوند تبارک و تعالی معنای توحید و یگانگی غیر قابل حس و ادراک و شناخت بودن ذات خود را به ایشان شناساند وگر نه هرگز کسی متوجه این مطلب نمی‌شد و ذات خدا را دارای شکل و صورت و قابل شناخت و ادراک و وجدان و یافتن می دانست.)

ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه.[۶۷]

"و اگر چنین نبود احدی نمی دانست خالق و رازق او کیست."

... لابی عبد الله علیه السلام: هل جعل فی الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، إن علی الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يكلف

الله نفسا إلا ما آتاها.[۶۸]

"از امام صادق علیه السلام سوال کردم: آیا در مردم وسیله ای قرار داده تا به معرفت او برسند؟ فرمودند: نه بلکه بر خداست که بیان کند و خداوند تعالی هیچ نفسی را تکلیف مگر به اندازه قدرت و توانش و هیچ کسی را تکلیف نمی‌کند مگر به همان اندازه که به او قدرت داده است."

توضیح معنای روایت فوق این است که سائل پرسید آیا مردم به خودی خود می‌توانند به معرفت صحیح خداوند تبارک و تعالی دست یافته و او را بر خلاف همه اشیا، و فراتر از حس و ادراک و شناخت بدانند یا خیر؟ و امام علیه السلام در جواب می‌فرمایند که اگر خداوند تبارک و تعالی شناخت صحیح، و فراتر از قابلیت درک و حس بودن خود را به ایشان نمی‌شناساند، ذات او را مانند سایر اشیای قابل تصور و توهم و ادراک و شهود و وجدان می‌پنداشتند، و به ضلالت و گمراهی می‌افتادند.

لم یکلف الله العباد المعرفة ولم یجعل لهم إلیها سبیلا.[۶۹]

"خداوند بندگان را به معرفت تکلیف نفرموده، و برای ایشان راهی به سوی آن قرار نداده است."

لیس لله علی خلقه أن یعرفوا، وللخلق علی الله أن یعرفهم ولله علی الخلق إذا عرفهم أن یقبلوا.[۷۰]

"خدا را بر بندگان این حق نیست که او را بشناسند، بلکه بر خدا لازم است که خود را به ایشان بشناساند. و بر خلق واجب است که هنگامی که خداوند خود را به ایشان شناساند بپذیرند."

وجه سوم) گر چه انسان‌ها فاعل افعال خیر و شر خود می‌باشند اما این خداوند تعالی است که اسباب هدایت ایشان را فراهم ساخته، و برای ایشان کتاب‌های آسمانی و پیامبران و امامان معصوم قرار داده است، لذا نسبت هر گونه خیر و نیکی که از انسان‌ها صادر شود ـ که از جمله آن‌ها نعمت تعقل و اقرار به معرفت الهی هم می‌باشد ـ به خداوند، اولی از نسبت آن‌ها به مخلوق می‌باشد، اما نسبت اعمال زشت ایشان به خود آن‌ها اولی است، چرا که نعمت‌های خداوند را کفران نموده، و آن‌ها را در مسیر معصیت الهی مصرف نموده اند.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

عرفت محمدا صلی الله علیه وآله بالله حین خلقه وأحدث فیه الحدود من طول وعرض، فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة، کما ألهم الملائکة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا کیف.[۷۱]

"محمد صلی الله علیه وآله را به خدا شناختم، چرا که او را خلق نمود و حدودی مانند طول و عرض در او احداث نمود. لذا بر اساس استدلال و الهام و اراده الهی شناختم که او تدبیر شده و مصنوع است. همان طور که طاعت خود را به ملائکه اش الهام نموده، و خود را بدون شبیه و کیفیت به ایشان شناساند."

نه این که ذات خداوند بدون واسطه در ذات ما شهود گردد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

یَا هُوَ یَا مَنْ لا هُوَ إلا هُو.[۷۲]

روایت شریفه دلالت می‌کند که هیچ چیز جز خود خدا خدا نیست، نه این که توهم شود همه جمادات و نباتات و حیوانات و... عین ذات خدایند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

أَفْتَح عَیْنَ قَلْبِهِ وَ سَمْعَهُ حَتَّی یَسْمَعَ بِقَلْبِهِ وَ یَنْظُرَ بِقَلْبِهِ إِلَی جَلالِی وَ عَظَمَتِی.[۷۳]

إِلَهِی هَبْ لِی کَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَیْکَ وَ أَنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِیَاءِ نَظَرِهَا إِلَیْکَ حَتَّی تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَی مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِیرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِک.[۷۴]

روایت شریفه دلالت می‌کند که ما باید با ایمان قلبی به عظمت الهی و عز قدس او نظر داشته باشیم نه این که نعوذ بالله خدا را عین همه اشیا و مخلوقات و حتی اعیان نجس بدانیم چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

إِنَّ جَمِیعَ مَا طَلَعَتْ عَلَیْهِ الشَّمْسُ فِی مَشَارِقِ الأرْضِ وَ مَغَارِبِهَا بَحْرِهَا وَ بَرِّهَا وَ سَهْلِهَا وَ جَبَلِهَا عِنْدَ وَلِیٍّ مِنْ أَوْلِیَاءِ اللهِ وَ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِحَقِّ اللهِ کَفَیْئِ الظِّلال.[۷۵]

روایت شریفه دلالت می‌کند که ما سوی الله در مقابل عظمت خدای متعال برای اولیای الهی ارزشی ندارند نه این که توهم شود همه ما سوی الله عین ذات خدایند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

ذلک بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِل.

آیه شریفه دلالت می‌کند که غیر از خداوند متعال چیزهایی وجود دارد که مخلوقات اویند و عبادت هر چیزی غیر از خدای متعال باطل است. اما تفسیر فلسفی و عرفانی می گوید: از آنجا که جز وجود خدای متعال وجودی در کار نیست پس هر چیزی که پرستیده شود خدا پرستیده شده است و لو اینکه عبادت بت ها باشد!

خداوند تعالی می‌فرماید: و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.
"تو پرتاب نکردی آن گاه که پرتاب کردی، بلکه خدا پرتاب کرد."
مراد از این آیه شریفه این است که هنگامی که تو مشتی از خاک به سوی لشکر کفار پرتاب نمودی و فرمودی: "شاهت الوجوه" (صورت‌هایتان زشت باد)، در واقع ما بودیم که به دنبال آن طوفانی از خاک و شن ایجاد نمودیم و در نتیجه آن‌ها شکست خوردند و فرار نمودند.
مفهوم کلی آیه این است که کارهای نیکی که انجام می‌دهید تأیید و نصرت و توفیق آن را ما عطا می‌نماییم؛ نه این‌که کسی مانند فلاسفه و عرفا خیال کند معنایش این است که تو اصلاً وجود نداری که فعلی از تو سر زند، بلکه هر طاعت یا معصیتی که شما انجام می‌دهید در واقع فعل شما نبوده و ـ نعوذ بالله ـ خداوند است که آن گناه و معصیت یا طاعت و عبادت را انجام می‌دهد!

یَا مَنْ هَدَانِی إِلَیْهِ وَ دَلَّنِی حَقِیقَةُ الْوُجُودِ عَلَیْهِ وَ سَاقَنِی مِنَ الْحَیْرَةِ إِلَی مَعْرِفَتِهِ[۷۶]

روایت شریفه دلالت می‌کند که اشیا حقیقتا وجود دارند و ما را بر وجود خداوند دلالت و راهنمایی می‌کنند و از حیرت و ضلالت وحدت وجود و انکار خالق متعال می‌رهانند و به معرفت خداوند می‌رسانند، نه اینکه مانند پندار فلاسفه و عرفا حقیقت وجود عالم وهم و خیال باشد و وجود خدا عین وجود عالم و همه اشیاء باشد! چنان که گویند:

چون به دقت بنگری آن‌چه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است![۷۷]

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد
از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟[۷۸]

آنچه دیده می‌شود همان حق است؛ و خلق، وهم و خیال می‌باشد.[۷۹]

□

فَمَعْنَی اللَّهُ أَنَّهُ یُخْرِجُ الشَّیْ‌ءَ مِنْ حَدِّ الْعَدَمِ إِلَی حَدِّ الْوُجُودِ وَ یَخْتَرِعُ الاشْیَاءَ لا مِنْ شَیْ‌ءٍ.[۸۰]

روایت شریفه دلالت می‌کند که عالم حادث است و خدای متعال خالق اشیاء است نه این که توهم شود عالم قدیم است و اشیا عین ذات خدایند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

گذشته از اینکه اولا این مطلب روایت نیست. ثانیا دلالت بر حدوث عالم و نفی وحدت وجود می‌کند و اوهام فلاسفه و عرفا را در هم می‌شکند!

□

إِنْ قِیلَ کَانَ فَعَلَی تَأْوِیلِ أَزَلِیَّةِ الْوُجُودِ وَ إِنْ قِیلَ لَمْ یَزَلْ فَعَلَی تَأْوِیلِ نَفْیِ الْعَدَمِ.[۸۱]

روایت شریفه دلالت می‌کند که بودن و ثبوت خداوند مانند بودن اشیاء نیست که دارای قبل و بعد و امتداد زمانی می‌باشند بلکه او فوق زمان و مکان و قبل و بعد است نه این که توهم شود وجود خدا در امتداد همه زمانها و مکانها می‌باشد چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

إِنَّ لِلْعَبْدِ أَرْبَعَةَ أَعْیُنٍ عَیْنَانِ یُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ آخِرَتِهِ وَ عَیْنَانِ یُبْصِرُ بِهِمَا أَمْرَ دُنْیَاهُ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِعَبْدٍ خَیْراً فَتَحَ لَهُ الْعَیْنَیْنِ اللَّتَیْنِ فِی قَلْبِهِ فَأَبْصَرَ بِهِمَا الْغَیْبَ.[۸۲]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند چشم دل مؤمن را باز می‌کند تا به آخرت ایمان داشته باشد و برای آخرتش توشه فراهم کند نه این که توهم شود دنیا و آخرت و بهشت و جهنم و مؤمن و کافر و خدا و شیطان و... همه یکی اند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

إِنَّ فی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الارْضِ لایاتٍ لاولِی الالْبابِ[۸۳]

آیه مذکور دلالت می‌کند که خداوند متعال خالق آسمان و زمین است و هر بنده عاقلی که در خلقت این دو تعقل کند می‌یابد که همه مخلوقند و دلالت بر خالقی متعالی از مخلوقات می‌نمایند.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

آسمان و زمین مرتبه ای و حصه ای از وجود خدایند! بنابراین هر کس به آن دو نگاه کند حصه ای از ذات خدا را مشاهده کرده است!

صاحب اسفار می‌نویسد:

لیس فی دار الوجود غیره دیّار. وکلّ ما یترائی فی عالم الوجود أنّه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلّیات صفاته الّتی هی فی الحقیقة عین ذاته... فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممکنات... فالعالم متوهّم، ما له وجود حقیقیّ. فهذا حکایة ما ذهبت إلیه العرفاء الالهیّون والاولیاء المحقّقون.[۸۴]

□

یُوَفِّیهِمُ اللَّهُ دِینَهُمُ الْحَقَّ وَ یَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِینُ.[۸۵]

تمامی مخلوقات دلالت بر این دارند که ایشان را خالقی است که متعالی از تمامی مخلوقات است که آن‌ها را آفریده است لذا وجود خداوند متعال حق آشکار و غیر قابل انکار است.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

وجود خداوند سراسر هستی را فرا گرفته است لذا هر چیز آشکاری عین ذات خداست!

□

ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ ما یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْباطِلُ.[۸۶]

آیه شریفه دلالت می‌کند که غیر از خداوند متعال چیزهایی وجود دارد که مخلوقات اویند و عبادت هر چیزی غیر از خدای متعال باطل است.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

از آنجا که جز وجود خدای متعال وجودی در کار نیست پس هر چیزی که پرستیده شود خدا

پرستیده شده است و لو اینکه عبادت بت ها باشد!

□

وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.[۸۷]

خزائن خداوند متعال همان قدرت و کن فیکون او و ایجاد و آفرینش اوست که هر چیزی را که اراده کند محقق می‌شود بدون این که ماده اولیه یا ابزار و آلاتی در کار باشد.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

تمامی اشیا همان وجود خدایند و خود خداست که به صورت‌های مختلف در آمده است لذا اگر وجود آن‌ها بدون شکل و صورت لحاظ گردد خود خدایند و اگر صورت و تعین و شکل آن‌ها در نظر گرفته شود غیر خدایند!

□

قُلْتُ أَيُّ شَيْءٍ الظِّلالُ قَالَ أَ لَمْ تَرَ إِذَا ظُلِّلَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.[۸۸]

روایت شریفه دلالت می‌کند که قطعا سایه چیزی است اما نه مانند خود چیزی که سایه دارد، نه این که روایت دلالت بر جواز اجتماع نقیضین، یا اعتباری و عدمی بودن وجود سایر اشیاء کند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند!

□

خداوند تعالی می‌فرماید:

و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.[۸۹]

"تو پرتاب نکردی آن گاه که پرتاب کردی، بلکه خدا پرتاب کرد."

مراد از این آیه شریفه این است که هنگامی که تو مشتی از خاک به سوی لشکر کفار پرتاب نمودی و فرمودی: " شاهت الوجوه" (صورت‌هایتان زشت باد)، در واقع ما بودیم که به دنبال آن طوفانی از خاک و شن ایجاد نمودیم و در نتیجه آن‌ها شکست خوردند و فرار نمودند.[۹۰]

مفهوم کلی آیه این است که کارهای نیکی که انجام می‌دهید تأیید و نصرت و توفیق آن را ما عطا می‌نماییم؛ نه این‌که کسی مانند فلاسفه و عرفا خیال کند معنایش این است که تو اصلاً وجود نداری که فعلی از تو سر زند، بلکه هر طاعت یا معصیتی که شما انجام می‌دهید در واقع فعل شما نبوده و ـ نعوذ بالله ـ خداوند است که آن گناه و معصیت یا طاعت و عبادت را انجام می‌دهد!

□

خداوند تعالی می‌فرماید:

والله خلقکم وما تعملون.[۹۱]

"و خداوند یکتا شما و بت‌هایی را که می‌سازید آفریده است."

مراد از این آیه شریفه این است که بت‌هایی که آن‌ها را می‌تراشید نیز مانند خود شما مخلوق خداوند تعالی است، نه این‌که بر اساس اوهام فلاسفه و عرفا معنای آیه این باشد که خداوند شما و گناهان و معصیت‌ها و همه افعال شما را آفریده است!

□

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد.[۹۲]

آیه شریفه دلالت می کند که تمامی مخلوقات محتاج و فقیر الی الله می‌باشند.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

در فلسفه و عرفان معنی فقیر الی الله بودن تحریف گردیده و آن را به این معنا برگردانده اند که اشیا مراتب و حصص و اجزای وجود خدایند، به این معنا که مخلوقات همگی عدمند و تنها خداست که وجود او سراسر هستی را فرا گرفته است و وجود او عین تمامی موجودات است.

□

رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَقَالَ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ مَضَى أَبُو جَعْفَرٍ ع فَقِيلَ لَهُ وَ كَيْفَ عَرَفْتَ قَالَ لِأَنَّهُ تَدَاخَلَنِي ذِلَّةٌ لِلَّهِ لَمْ أَكُنْ أَعْرِفُهَا. دَخَلَنِي مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ وَ عَظَمَتِهِ شَيْءٌ لَمْ أَعْهَدْهُ.[۹۳]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خدایی فراتر از مخلوقات وجود دارد که حتی حجت خدا هم در مقابل او اظهار عجز بندگی می‌کند پس وای بر حال عرفا و فلاسفه که خود و اعیان نجسه را عین ذات خدا می‌دانند و می‌گویند: لیس فی جبتی سوی الله! و سبحانی سبحانی ما أعظم شانی! و لا إله إلا أنا ها فاعبدون!!

□

خداوند تعالی می‌فرماید:

کلّ شیء هالک الا وجهه.[۹۴]

"همه چیز نابود است جز وجه خداوند."

وجه خداوند تعالی یعنی همان دین و جهتی که از آن به سوی او رفته می‌شود، و چون تجلّی کامل دین و شریعت در وجود و بیان اهل بیت

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد.

آیه شریفه دلالت می‌کند که تمامی مخلوقات محتاج و فقیر الی الله می‌باشند. اما در فلسفه و عرفان معنی فقیر الی الله بودن تحریف گردیده و آن را به این معنا برگردانده‌اند که اشیا مراتب و حصص و اجزای وجود خدایند، به این معنا که مخلوقات همگی عدمند و تنها خداست که وجود او سراسر هستی را فرا گرفته است و وجود او عین تمامی موجودات است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
إنّ الله خلقنا من نور عظمته... فکنّا نحن خلقا و بشرا نورانییّن.
"همانا خداوند تعالی ما را از نور عظمت خود آفرید... پس ما آفریده‌ها و انسان‌های نورانی می‌باشیم."
مراد از خلقت امامان علیهم السلام از نور عظمت خداوند، اشاره به جنبه شرافت و هدایت‌گری وجود مبارک ایشان، و دلالتشان بر عظمت و جلال ربوبی است؛ یعنی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام موصوف به هدایت، و اثبات کننده کمال علم و قدرت ذات احدیت می‌باشند. این کلام به این می‌ماند که گفته شود: "سلمان از نور مکتب اهل بیت علیهم السلام پدید آمده است، امّا عمرو بن عاص از ظلمت و تیرگی و ضلالت است. پس کسی خیال نکند که اهل بیت علیهم السلام پرتوی و شعاعی و یا حصّه ای و یا مرتبه ای از ذات خداوند می‌باشند! چه این‌که بدیهی است وجود دارای نور و شعاع، متجزّی و مخلوق بوده، و چنانچه کسی خیال کند که ذات خداوند تعالی دارای نور و شعاع است او را متجزّی و مرکب و جسم پنداشته است.

علیهم السلام می‌باشد، ایشان وجه الله می‌باشند.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند عزیز و جلیل: "_جز وجه او همه چیز نابود است"_ پرسیدم. فرمودند: منظور از وجه خدا، دین خداوند است، و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام دین خدا، و وجه او، و چشم او در میان بندگانش، و لسان او که با آن سخن می‌گوید، و دست قدرت او بر خلقش می‌باشند و ما همان وجه الله هستیم که از آن به سوی خداوند آمده می‌شود.[۹۵]

تفسیر فلسفی و عرفانی:

هر چیزی غیر از خدا هالک است یعنی معدوم است جز ذات خدا زیرا وجود او عین موجودات هستی است!

□

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إنّ الله خلقنا من نور عظمته... فکنّا نحن خلقا و بشرا نورانییّن.[۹۶]

"همانا خداوند تعالی ما را از نور عظمت خود آفرید... پس ما آفریده‌ها و انسان‌های نورانی می‌باشیم."

مراد از خلقت امامان علیهم السلام از نور عظمت خداوند، اشاره به جنبه شرافت و هدایت‌گری وجود مبارک ایشان، و دلالتشان بر عظمت و جلال ربوبی است؛ یعنی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام موصوف به هدایت، و اثبات کننده کمال علم و قدرت ذات احدیت می‌باشند. این کلام به این می‌ماند که گفته شود: "سلمان از نور مکتب اهل بیت علیهم السلام پدید آمده است، امّا عمرو بن عاص از ظلمت و تیرگی و ضلالت است.[۹۷] پس کسی خیال نکند که اهل بیت علیهم السلام پرتوی و شعاعی و یا حصّه ای و یا مرتبه ای از ذات خداوند می‌باشند! چه این‌که بدیهی است وجود دارای نور و شعاع، متجزّی و مخلوق بوده، و چنانچه کسی خیال کند که ذات خداوند تعالی دارای نور و شعاع است او را متجزّی و مرکّب و جسم پنداشته است.

□

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

یا جابر، کان الله ولا شیء غیره... خلق محمدا صلی الله علیه وآله وسلم وخلقنا أهل البیت معه من نور عظمته، فأوقفنا أظلةً خضراء... یفصل نورنا من نور ربنا کشعاع الشمس من الشمس.[۹۸]

"جابر بن یزید جعفی گفت: حضرت باقر علیه السّلام فرمودند: جابر! خدا بود در حالی که هیچ چیز با او نبود... اولین موجودی که آفرید محمد مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم بود و ما اهل بیت را از نور عظمتش با او آفرید و به صورت سایه‌های سبز به پا داشت... نور ما از نور پروردگارمان جدا می‌شد همان‌طور که شعاع خورشید از خورشید جدا می‌شود."

بر فرض صدور این روایت، منظور از آن این است که نور هدایت اهل بیت علیهم السلام، همان دین و هدایت الهی است و مانند شعاع خورشید که از خورشید جدایی ندارد و برگرفته از آن است، هدایت‌گری اهل بیت علیهم السلام نیز هرگز غیر از هدایت الهی نیست. نه این‌که مانند خیالات منحرفان منظور این باشد که وجود اهل بیت علیهم السلام نسبت به وجود خداوند تعالی مانند خورشید و نور آن باشد! چه این‌که در این صورت لازم می‌آید که ذات احدیت دارای زمان و مکان و اجزا و تغیر و تبدّل باشد. همان‌طور که اگر کسی بگوید: هدایت‌گری سلمان نسبت به هدایت‌گری اهل البیت علیهم السلام مانند نور خورشید نسبت به خورشید است، یا بگوید سلمان نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام مانند سایه آن حضرت می‌باشد، منظور این است که از جهت معنوی و هدایت‌گری بین آن دو جدایی نیست، نه این‌که واقعا رابطه آن دو مانند درخت و سایه آن، یا مانند لامپ و نور آن باشد.

البته روایت مذکور اعتباری ندارد و علامه مجلسی قدس سره در مورد کتاب "_فارسی_" که روایت فوق از آن نقل شده و عبارت "یفصل نورنا من..." تنها در آن آمده است، می‌فرمایند:

اخباری که از کتاب فارسی و برسی گرفته شده است از نظر اعتبار در مرتبه سایر اخبار نمی‌باشد.[۹۹]

به طور کلی باید دانست که اگر در آیات و روایات، متشابهاتی باشد که بوی جبر یا تشبیه یا جسمیت خداوند تعالی از آن استشمام شود باید همه آن‌ها را بر اساس محکمات معنا و تأویل کرد، نه این‌که دست از محکمات برداشته و بر اساس متشابهات به مطالب انحرافی معتقد شد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل

ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه... إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه.[۱۰۰]

"هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است...، و گر نه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد."

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن اللّه تبارک وتعالی خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وکل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا اللّه عز وجل فهو مخلوق، واللّه خالق کل شیء، تبارک الذی لیس کمثله شیء.[۱۰۱]

"همانا خداوند ـ تبارک و تعالی ـ جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست."

□

فَبِهِمْ مَلاتَ سَمَاءَکَ وَ أَرْضَکَ حَتَّی ظَهَرَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا أَنْت.[۱۰۲]

روایت شریفه دلالت می‌کند که چهارده معصوم علیهم السلام حجت بر تمام اهل آسمانها و زمینها هستند و خداوند متعال به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام که ابواب معرفت خداوندند معارف توحیدی و ظهور لا اله الا الله را به همه جا رسانده است به گونه ای که توحید حقیقی در تمام آسمانها و زمین کاملا ظاهر شد، نه این که پنداشته شود این علوم را از هر جایی و لو از کفار و مشرکین یونان و... می‌توان اخذ نمود و در نتیجه هم گفته شود نعوذ بالله وجود خدا و پیامبر و و ائمه و شمر و یزید و فرعون و... همه یک چیز است که همه جا را پر کرده است و اصلا خالق و مخلوق دو چیز نیستند! چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند.

□

لا فَرْقَ بَیْنَکَ وَ بَیْنَهَا إِلا أَنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ خَلْقُکَ.[۱۰۳]

روایت شریفه دلالت می‌کند که خداوند موجودی است متعالی از مخلوقات خود و فرق ایشان با خدا این است که ایشان بندگان و خلق خدایند نه خود خدا یا تطورات و تغیرات ذات خدا! یعنی تو ایشان را افریده ای و تو از تمامی اینها متعالی هستی نه این که توهم شود خلق و عباد عین ذات خدایند و خدا عین ذات ایشان چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند!

□

کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام یَقُولُ أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِی وَ لِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ عَیْنُ اللَّهِ النَّاظِرُ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ.[۱۰۴]

روایت شریفه دلالت می‌کند که امیر المومنین علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه عبد خدای متعال می‌باشد و از جهت علم و اراده و لسان و سمع و بصر حجة الله می‌باشد و تمام حرکات و سکنات ایشان همان چیزی است که خداوند می‌خواهد نه این که توهم شود نعوذ بالله امیر المومنین علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه و خلفای غاصب حق امیر المؤمنین و اشیا همگی به طور مساوی حصه‌های ذات خدایند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند!

□

فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ[۱۰۵]

"به هر طرف روی کنید پس آنجا وجه خداوند است."

مقصود آیه این است که خداوند تعالی در جا و مکانی قرار ندارد که شما خیال کنید مثلاً اگر به قبله رو کردید به خدا رو کرده باشید، و اگر از قبله رو برگردانديد[۱۰۶] از خدا هم رو برگردانده باشید. اساساً او متعالی از داشتن زمان و مکان است، و روی آوردن به او امری معنوی است، و روی به هر طرف داشته باشید می‌توانید با او به مناجات و دعا و انس بپردازید.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

... إن اللّه عزّ وجلّ أعظم من أن یوصف بالوجه.[۱۰۷]

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

یا أبا صلت، من وصف اللّه بوجه کالوجوه فقد کفر، و لکن وجه الله أنبیاؤه و رسله و حججه صلوات اللّه علیهم. هم الذین بهم یتوجه إلی اللّه عز وجل وإلی دینه ومعرفته. وقال اللّه عز وجل «کل من علیها فإن ویبقی وجه ربک» وقال عز وجل: «کل شیء هالک إلا وجهه». فالنظر إلی أنبیاء اللّه ورسله وحججه علیهم السلام فی درجاتهم ثواب عظیم للمؤمنین یوم القیامة.

لذا منظور از آیه این طور نیست که فلاسفه و عرفا خیال می‌کنند که وجود خدا آن‌قدر وسیع و بی‌نهایت است که همه جا پر از وجود خدا

کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه‌السلام یَقُولُ أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِی وَ لِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ عَیْنُ اللَّهِ النَّاظِرُ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ. روایت شریفه دلالت می‌کند که امیر المومنین علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه عبد خدای متعال می‌باشد و از جهت علم و اراده و لسان و سمع و بصر حجة الله می‌باشد و تمام حرکات و سکنات ایشان همان چیزی است که خداوند می‌خواهد نه این که توهم شود نعوذ بالله امیر المومنین علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه و خلفای غاصب حق امیر المؤمنین و اشیا همگی به طور مساوی حصه‌های ذات خدایند چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند!

در خداشناسی دو دیدگاه وجود دارد: ۱: دیدگاه فیلسوفان و عارفان: این دیدگاه بر این پایه استوار است که جز وجود خداوند، هیچ وجودی در کار نیست و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعین‌های گوناگون در آمده است و حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست. ۲: عقیده مکتب برهان و وحی: بر خلاف اندیشه بشر ساخته پیشین، در این دیدگاه، جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است. همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند و او همه چیز را پس از نیستی حقیقی (لا من شیء) خلق نموده است. مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوندند و نه مرتبه‌ها، جلوه‌ها، اجزاء، تعین‌ها، اشکال و صورت‌های وجود او.

می‌باشد! چه این‌که در این صورت ذات متعالی وی دارای زمان و مکان و اجزا خواهد شد.

□

قُلْتُ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي قَالَ لا قُلْتُ فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الامْرَ قَالَ قَالَ لا قَالَ قُلْتُ فَمَا ذَا قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ.[۱۰۸]

روایت شریفه دلالت می‌کند که عباد خدا غیر خدایند و جبر و تفویض باطل است بلکه اختیار و امر بین الامرین ثابت است نه این که توهم شود عباد عین ذات خدایند و همه افعالشان جبرا و بلاواسطه فعل خداست چنانکه فلاسفه و عرفا می‌پندارند:

"همه اشیای واقع در سلسله موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علّت تامه خود دریافت کرده‌اند، و سلسله این‌علّت‌ها سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات علّت وجوب دهنده به سایر علّت‌ها و معلولاتشان می‌باشد."[۱۰۹]

□

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه.[۱۱۰]

«و بدانید که خدا حائل و مانع می‌شود در میان مرد و دل او»

آیه شریفه دلالت می‌کند که انسان و قلب او هر دو مخلوق خداوندند و غیر اویند و هیچ کدام از مخلوقات الهی از اشراف علم و قدرت الهی بیرون نیستند.

تفسیر فلسفی و عرفانی:

همان طور که قلب و اراده انسان بیرون از وجود او نیست ما هم بیرون از وجود خدا نیستیم همان طور که امواج از دریا بیرون نیستند و دریا نیز از امواج بیرون نیست.

تبیین کیفیت ربط خالق و مخلوق

طرفداران یکی بودن ذات احدیت با تمامی مخلوقات و حیوانات و جمادات، برای اثبات نظریه واضح البطلان خود گفته اند: «دو نظریه برای تبیین کیفیت ربط خالق و مخلوق وجود دارد:

۱: خدایی در کنار مخلوقات که آن‌ها را با علم خود کنترل می‌کند.

۲: رابطه خدا با موجودات، رابطه احاطه وجودی است.»

و سپس دومی را برگزیده‌اند!

پاسخ ما:

هر دو نظریه باطل و نادرست است بلکه صحیح این است که خداوند متعال نه در کنار مخلوقات است و نه وجود مخلوقات در ذات خداست بلکه خداوند متعال موجودی است غیر متجزی و بدون زمان و مکان و لذا نه در کنار مخلوقات واقع می‌شود و نه عین آن‌ها خواهد بود.

بنابراین هر دو نظریه ای که ارائه نموده‌اند باطل و خلاف عقل و برهان است و آیات و روایات ذکر شده با هیچ کدام از آن دو نمی‌سازد بلکه توحید حقیقی برگرفته از عقل و برهان و مکتب اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام چیز دیگری است غیر از آن دو راه.

در خداشناسی دو دیدگاه وجود دارد:

۱: دیدگاه فیلسوفان و عارفان: این دیدگاه بر این پایه استوار است که جز وجود خداوند، هیچ وجودی در کار نیست و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعین‌های گوناگون در آمده است و حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست.

۲: عقیده مکتب برهان و وحی: بر خلاف اندیشه بشر ساخته پیشین، در این دیدگاه، جهان هستی، غیر وجود خداوند متعال است. همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند و او همه چیز را پس از نیستی حقیقی (لا من شیء) خلق نموده است. مخلوقات، نه پدید آمده از ذات خداوندند و نه مرتبه‌ها، جلوه‌ها، اجزاء، تعین‌ها، اشکال و صورت‌های وجود او.

والسلام

پی نوشت‌ها:

۱. سوره حدید/۳.

۲ . بحار الأنوار، ۴ / ۱۷۸ ـ ۱۷۹، عن التوحید والعیون.

۳ . بحار الأنوار، ۴ / ۳۱۹.

۴ . بحار الأنوار، ۴ / ۳۱۷.

۵ . بحار الأنوار، ۴ / ۲۲۹.

۶. توحید صدوق، ص۱۷۹.

۷ . نور، ۳۵.

۸ . ... سَأَلْتُ الرِّضَا† عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالارْضِ فَقَالَ: هَادٍ لاهْلِ السَّماءِ وَهَادٍ لاهْلِ الارْضِ. کافی/۱/۱۱۵، باب معانی الأسماء و اشتقاقها.

۹ . حجر، ۲۹ ـــ ص،۷۲.

١٠ . إنما أضافه الی نفسه لانه اصطفاه علی سائر الارواح کما اصطفی بیتاً من البیوت فقال: «بیتی»، وقال لرسول من الرسل، «خلیلی» وأشباه ذلک، وکل ذلک مخلوق، مصنوع، محدث، مربوب، مدبّر. التوحید، ١٧١؛ بحارالانوار، ١٢/۴.
١١ . إن الله تبارک وتعالی أحدٌ صمد لیس له جوف، وإنّما الروح خلق من خلقه. التوحید، ١٧١؛ بحارالانوار، ١٣/۴.
١٢. کافی ج٢ ص١۶۶.
١٣. سوره اسراء/۴۴.
١۴. الکافی، ۶ / ۵٣١.
١۵ . بحار الأنوار، ۵٧ / ١٧٧.
١۶. سوره ق/١۶.
١٧ . تحف العقول، ٢۴۴؛ بحار الأنوار،٣٠١/۴.
١٨. سوره نساء/١٢۶.
١٩ . سوره عنکبوت/٢١.
٢٠. سوره آل‌عمران/٢٨.
٢١ . سوره اعراف/١۴٣.
٢٢ . نهج البلاغه، خطبه ١٠٨.
٢٣ . رجوع کنید به: متشابه القرآن، ٩٨/١.
٢۴ . معانی الاخبار، ٧؛ بحارالانوار ٣، ٢٢۴.
٢۵ . فهو غیر محدود ولا متزاید ولا متناقص ولا متجزّئ. التوحید،٢۵٢.
٢۶ . رجوع کنید به: متشابه القرآن، ١ / ٩٨.
٢٧ . سوره فصلت/ ۵٣.
٢٨ . تفسیر مجمع البیان در ذیل این آیه شریفه می‌نویسد: موضع قوله «بربّک» رفع. والمعنی: أو لم یکف ربّک. و«أنّه علی کلّ شیء شهید» فی موضع رفع أیضاً علی البدل. وإن حملته علی اللفظ فهو فی موضع جرّ، والمفعول محذوف وتقدیره: أو لم یکف شهادة ربّک علی کلّ شیء. ومعنی الکفایة هنا أنّه سبحانه بیّن للناس ما فیه کفایة من الدلالة علی توحیده وتصحیح نبوّة رسله.
٢٩ . التوحید، ١۵٣؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ، ١١٩/١ ـ ١٢٠؛ بحار الانوار، ١١/۴.
٣٠ . بحارالانوار، ٣٣٩/٨۴.
٣١ . سوره الرحمن/٢٢.
٣٢ . سوره فصلت/۵٣.
٣٣ . بحارالأنوار ج : ١٠ ص : ٣١٣، از توحید و عیون الاخبار.
٣۴ . کافی ج١ ص١١٢.
٣۵ . علل الشرایع ج١ ص١١٩.
٣۶ . کافی ج١ ص١١٣.
٣٧ .نهج‌البلاغه صبحی صالح ص٢٧۴.
٣٨ . النهایة واللانهایة من الاعراض الذاتیة التی تلحق الکم. شرح الاشارات، ٧۶/٣.
٣٩ . الکم عرض... ویختص الکم بخواص... الخامسة النهایة واللانهایة. بدایة الحکمة، ٧٧.
۴٠ . لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأنا وعظم سلطانا. نهج البلاغه، خطبه ١٨۵، بحار الانوار، ٢۶١/۴.
۴١ . التوحید، ١٩٣؛ کافی، ١ / ١١۶.
۴٢ بحارالانوار ج٩٠ ص٩١.
۴٣ اقبال ج٢ ص٧٠۶.
۴۴ بحارالانوار، ج٢۵ ص٢٨.
۴۵. اصول کافی، ج١ ص١٢۵.
۴۶. نهج‌البلاغه، خطبه ۴٩.
۴٧ . التوحید،٣٠۶.
۴٨. توحید صدوق، ص۴۵.
۴٩ . التوحید، ١٣٣، باب القدرة.
۵٠ . نهج البلاغه، خطبه ١٨۶.
۵١ . التوحید، ١١۵.
۵٢ . تحف العقول، ٢۴۴، بحار الانوار، ٣٠١/۴.
۵٣ . حدید، ۴.
۵۴. مکارم الاخلاق ص٢٩۵.
۵۵. توحید صدوق، ص٨٣.
۵۶. کافی ج١ ص١٣۴.
۵٧. محاسن ج١ ص٢۴١.
۵٨. کافی ج١ ص٨۵.
۵٩. کافی ج١ ص٨٠.
۶٠. احتجاج، ٢٩٩.
۶١ توحید صدوق، ص١۴١.
۶٢ احتجاج ج٢ ص۴٠٧.
۶٣ کافی ج٨ ص٩۴.
۶۴ اقبال الاعمال ج١ ص١۶٧.
۶۵ التوحید، ۴٨؛ بحار الأنوار، ٢٧۶/۴.
۶۶ إثبات الهداة، ۴٧/١ ؛ بحار الأنوار، ٢۵٠/۵، از بصائر الدرجات.
۶٧ علل الشرایع، ١١٧/١؛ بحار الأنوار، ٢۴٣/۵.
۶٨ کافی، ١۶٣/١.
۶٩ بحار الأنوار، ٢٢٢/۵، از محاسن.
٧٠. إثبات الهداة، ۴۴/١، از کافی ؛ التوحید، ۴١٢.
٧١. بحار الأنوار، ٢٧٢/٣.
٧٢. توحید صدوق ص٨٩.
٧٣. ارشادالقلوب، ج١ ص٢٠۴.
٧۴. دعوات راوندی ج٢ ص۶٨٧
٧۵ کافی ج٢ ص١٣٣.
٧۶. جمال الاسبوع ص٣٢۵.
٧٧ . حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ١٠٧.
٧٨ . مأثر آثار حسن زاده آملی، ٧٢/١.
٧٩ . الحق هو المشهود، والخلق موهوم. شرح فصوص الحکم، ٧١۵.
٨٠. کافی ج١ ص١٣۴.
٨١. کافی ج٨ ص١٨.
٨٢. توحید صدوق ص٣۶٧.
٨٣. سوره آل‌عمران/١٩٠.
٨۴ . اسفار ، ٢/ ٢٩٢ ـ ٢٩۴
٨۵. سوره نور/٢۵.
٨۶. سوره حج/۶٢.
٨٧. سوره حجر/٢١.
٨٨ بصائر.الدرجات، ج١ ص.٨١
٨٩ . انفال، ١٧.
٩٠ . ن. ک. تفسیر مجمع البیان، تفسیر آیه مذکور.
٩١ . صافات، ٩۶.
٩٢. سوره فاطر/١۵.
٩٣. کافی، ١ ص٣٨١.
٩۴ . قصص، ٨٨.
٩۵ . ... سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز وجل کلّ شیء هالک الا وجهه قال دینه وکان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وامیرالمؤمنین علیه السلام دین الله ووجهه وعینه فی عباده ولسانه الذی ینطق به ویده علی خلقه ونحن وجه الله الذی یؤتی منه. التوحید، ١۵١.
٩۶ . الکافی/٣٨٩/١/١، باب خلق أبدان الأئمة و أرواحهم.
٩٧ . ن. ک: بحار الأنوار، ۴۵/۵٨، باب حقیقة النفس والروح.
٩٨ . بحارالانوار، ١۶٩/۵۴.
٩٩ . الاخبار المأخوذة من کتابی الفارسی والبرسی لیست فی مرتبة سائر الاخبار فی الاعتبار. بحارالانوار، ٢۵/٢۵.
١٠٠ . بحارالانوار، ٢٢٩/۴؛ التوحید، ٣٨.
١٠١ . بحارالانوار، ١۴٩/۴؛ التوحید، ١٠۵؛ کافی، ٨٣/١.
١٠٢ مصباح کفعمی ص۵٢٩.
١٠٣ مصباح کفعمی ص ۵٢٩.
١٠۴ توحید صدوق، ص١۶٨.
١٠۵ سوره بقره/١١۵.
١٠۶ . نیز رجوع شود به: من لا یحضره الفقیه، ١ / ٢٧۶، باب القبلة.
١٠٧ . بحار الأنوار، ۴ / ۵.
١٠٨ کافی ج١ ص١۵٩.
١٠٩ . لا شیء فی سلسلة الوجود الامکانی إلا وهو واجب موجب بالغیر، والعلل تنتهی إلی الواجب بالذات فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها. نهایة الحکمة: طباطبایی، محمد حسین، ٢٩٣.
١١٠ سوره انفال/٢۴.

تأملی بر فلسفهٔ ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری

مسعود امامی

فلسفة ختم نبوت، از زمره مباحث کلامی با سابقه نه چندان طولانی در نزد متکلمان و اندیشمندان مسلمان است. هر چند اشاراتی پیرامون آن را در آثار متکلمان و عرفا بلکه روایات معصومان علیهم السلام می توان یافت، ولی این مسئله به طور مستقل و صریح، تنها در دهه‌های اخیر و بیشتر توسط روشنفکران مذهبی طرح شده است. از این میان شاید بیش از همه استاد شهید مطهری پیرامون این موضوع سخن گفته و قلم زده است.

استاد در سه اثر خود به بررسی تفصیلی مسئله فلسفه ختم نبوت پرداخته است. اولین و مفصل‌ترین اثر در این زمینه، سلسله سخنرانی‌های ایشان در حسینیه ارشاد در سال ۱۳۴۷ می‌باشد که مجموعه ده جلسه سخنرانی وی در موضوع ختم نبوت است که بدون هیچ گونه تصرفی تحت عنوان "خاتمیت" به چاپ رسیده است. دومین اثر مقاله ای تحت عنوان "ختم نبوت" است که سالها پیش در مجموعه ای به نام "محمد خاتم پیامبران" به چاپ رسیده است. سومین اثر استاد، جزء سوم از مجموعه "مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی" با نام "وحی و نبوت" می‌باشد که در بخشی از آن به مسئله فلسفه خاتمیت پرداخته شده است. در دیگر آثار ایشان نیز همچون "اسلام و مقتضیات زمان" ، "آشنایی با قرآن" و "نقدی بر مارکسیسم" اشاراتی به این مسئله دیده می‌شود. مقاله حاضر با توجه به این منابع و سایر آثار مرحوم مطهری به بررسی و نقد "فلسفه خاتمیت" از دیدگاه ایشان می‌پردازد.

استاد مطهری در مرحله اول این سئوال را در ذهن مخاطب خویش طرح می‌نماید که چرا با آمدن شریعت اسلام، سیر تحول و تولد شرایع نوین توسط رسولان صاحب شریعت پایان می‌یابد و اسلام به عنوان آیینی ماندگار و همیشگی به بشریت عرضه می‌گردد؟

شهید مطهری در آثار خود، میان نبوت تبلیغی و نبوت تشریعی تفکیک نموده و پیامبران را به پیامبران صاحب شریعت و پیامبران مبلغ شرایع انبیاء گذشته تقسیم می‌کند و فلسفه و حکمت ختم نبوت را در هر یک از این دو قسم نبوت، متفاوت از دیگری دانسته است ولی پایه و اساس فلسفه ختم نبوت در هر دو قسم یکی می‌باشد و آن، رشد عقلی و علمی بشر است. ایشان به تبعیت از علامه محمد اقبال لاهوری، دوره های تاریخی حیات بشر را به دو دوره کودکی و دوران بلوغ و رشد عقلانی تقسیم می کند و ظهور اسلام را در میان این دو دوره می داند.

وی فلسفه ختم نبوت تشریعی، و یا فلسفه ختم شرایع را در دو بعد طرح می نماید، اول صلاحیت و لیاقت بشر برای دریافت آخرین شرایع و دوم، توانایی حفظ شریعت خاتم.

ایشان می‌گوید: «در دوره‌های پیش، بشریت به واسطه عدم بلوغ و رشد قادر نبود یک نقشه کلی برای مسیر خود دریافت کند و با راهنمایی آن نقشه، راه خویش را ادامه دهد. لازم بود مرحله به مرحله و منزل به منزل راهنمایی شود و راهنمایانی همیشه او را همراهی کنند؛ ولی مقارن با دوره رسالت ختمیه و از آن به بعد، این توانایی که نقشة کلی دریافت کند، برای بشر پیدا شده است و برنامه دریافت راهنمایی‌های منزل به منزل و مرحله به مرحله متوقف گشت. علت تجدید شریعت‌ها ... این بود که بشر قادر نبود برنامه کلی و طرح جامع خود را دریافت کند. با پیدایش این امکان و این استعداد، طرح کلی و جامع در اختیار بشر قرار گرفت و این علت تجدید نبوت‌ها و شرایع نیز منتفی گشت».[1]

.... مرحوم مطهری در توضیح بعد دوم فلسفه ختم نبوت تشریعی که لیاقت بشر در حفظ شریعت و کتاب آسمانی خود است می‌فرماید: «بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود، معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیل قرار می‌گرفت و یا به طور کلی از بین می‌رفت. از این رو لازم می‌شد که این پیام تجدید شود. زمان نزول قرآن یعنی چهارده قرن پیش که مقارن است با دوره ای که بشر کودکی خود را پشت سر گذاشته و مواریث علمی و دینی خود را می‌تواند حفظ کند و لهذا در آخرین کتاب مقدس آسمانی یعنی قرآن تحریف رخ نداده است. مسلمین از ساعت نزول هر آیه، عموماً آن را در دل‌ها و در نوشته‌ها حفظ می‌کردند به گونه ای که امکان هر گونه تغییر و تبدیل و تحریف و حذف و اضافه از بین می‌رفت. لهذا دیگر تحریف و نابودی در کتاب آسمانی رخ نداد و این علت که یکی از علل تجدید نبوت بود منتفی گشت.»[2]

«تدوین علوم مختلف زبان عربی همچون علم لغت، صرف و نحو، علم معانی، بیان و بدیع همه برای این بود که بشر می‌خواست کتاب آسمانی خود را نگهداری کند. خصوصاً این نکته جالب است که اکثریت پدید آورندگان این علوم از مردم غیر عرب بودند. شکل گیری علم تفسیر و علم حدیث در همان قرن اول هجری، همه

شهید مطهری در آثار خود، میان نبوت تبلیغی و نبوت تشریعی تفکیک نموده و پیامبران را به پیامبران صاحب شریعت و پیامبران مبلغ شرایع انبیاء گذشته تقسیم می‌کند و فلسفه و حکمت ختم نبوت را در هر یک از این دو قسم نبوت، متفاوت از دیگری دانسته است ولی پایه و اساس فلسفه ختم نبوت در هر دو قسم یکی می‌باشد و آن، رشد عقلی و علمی بشر است. ایشان به تبعیت از محمد اقبال لاهوری، دوره های تاریخی حیات بشر را به دو دوره کودکی و دوران بلوغ و رشد عقلانی تقسیم می کند و ظهور اسلام را در میان این دو دوره می‌داند.

بی تردید نظریه مرحوم مطهری متأثر از دیدگاه اقبال لاهوری، بلکه چهره اصلاح شده همان نظریه است. مشترکات این دو نظریه آنقدر فراوان است که نمی‌توان دیدگاه استاد شهید را نظریه ای کاملاً نوین و بدیع دانست؛ تقسیم تاریخ حیات بشر به دوران کودکی و به دوران رشد و بلوغ عقلانی و ظهور اسلام در میان این دو دوره و عقل و علم را سرّ بی‌نیازی بشر از نبوت جدید دانستن، مهمترین اصول نظریه اقبال می‌باشند که به همان شکل در نظریه شهید مطهری نیز یافت می‌شوند.

نشانه رشد و بلوغ بشریت در دوره ظهور اسلام است و نشانه ختم نبوت می‌باشد.»[۳]

«... حتی می‌توان گفت، به یک معنا تاریخ بشریت از زمان ظهور اسلام شکل گرفته است. اگر مقصودمان از دوران تاریخ در مقابل دوران ماقبل تاریخ، دوره ای باشد که بشر تاریخ خودش را مسلسل حفظ کرده است. این از زمان ظهور اسلام است. آثار یونانیان، هندیان و ایرانیان توسط مسلمانان حفظ شد و بشر قبل از اسلام سعی در حفظ مواریث گذشته خویش نداشت. فاتحان به محو و نابودی آثار ملت‌های مغلوب می‌پرداختند و این خود نشانه عدم رشد و بلوغ فکری بشریت قبل از اسلام بوده است، دوره ای که اسلام از آن به "جاهلیت" یاد می‌کند و این تقسیم بندی نیز اشاره به این دارد که دوران بعد از ظهور اسلام دوره مقابل جاهلیت، که دوره علم و عقلانیت می‌باشد است.»[۴]

این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که بیشتر پیامبران الهی صاحب شریعت نبوده‌اند، بلکه مبلغ و مروج شریعت پیامبر پیش از خود بوده‌اند و با پذیرش اینکه اسلام آخرین شریعت الهی و پیامبر اسلام آخرین پیامبر صاحب شریعت می‌باشد، همچنان این سئوال پابرجاست که چرا پیامبران تبلیغی بعد از پیامبر اسلام ظهور ننمودند تا مبلغ و مروج شریعت او باشند؟ همین نکته سبب شده است که استاد شهید در بیان فلسفه ختم نبوت تبلیغی و نبوت تشریعی فرق گذارد و به تبیین و تحلیل جداگانه هر یک بپردازد. ایشان دو وظیفه انبیاء تبلیغی را تبیین و ترویج شریعت و نیز تطبیق اصول کلی شریعت بر مصادیق آن در گذر زمان می‌داند که این هر دو در دوران رسالت ختمیه بر عهده مردمانی می‌باشد که با بلوغ و رشد فکری خود صلاحیت پذیرش این دو مسئولیت خطیر را یافته‌اند، وی می‌فرماید:

«... بلوغ فکری و رشد اجتماعی اش به او اجازه می‌دهد که ترویج و تبلیغ و اقامه دین و امر به معروف و نهی از منکر را خود بر عهده بگیرد. نیاز به پیامبران تبلیغی که مروج و مبلغ شریعت پیامبران صاحب شریعت بوده‌اند، به این وسیله رفع شده است. این نیاز را علما و صلحای امت رفع می‌کنند... از نظر رشد فکری به جایی رسیده که می‌تواند در پرتو "اجتهاد" کلیات وحی را تفسیر و توجیه نماید و در شرایط مختلف مکانی و متغییر زمانی، هر موردی را به اصل مربوط ارجاع دهد. این مهم را نیز علمای امت انجام می‌دهند.»[۵]

«وحی عالی‌ترین و وافی‌ترین مظاهر و مراتب هدایت است. وحی رهنمون‌هایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی‌شود. ولی وحیی که چنین خاصیتی دارد، وحی تشریعی است نه تبلیغی؛ وحی تبلیغی برعکس است. تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه ای نرسیده است که خود بتواند عهده دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود بشود. ظهور علم و عقل، به عبارت دیگر رشد و بلوغ انسانیت، خود به خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین آن انبیاء می‌گردند.»[۶]

همچنان که در این فراز از گفتار استاد شهید و دیگر آثار ایشان آشکار است، او "اجتهاد" را به عنوان نیروی محرکه اسلام در دوران ختم رسالت و جانشین نبوت تبلیغی دانسته است. و به باور ایشان، اگر اجتهاد مقرون به حسن تشخیص و حسن استنباط باشد، قادر است بشر را در طول تحولات اجتماعی راهنمایی نماید.[۷]

مرحوم مطهری اگر چه در اصل نظریه خویش متأثر از علامه اقبال لاهوری می‌باشد ولی در کتاب "وحی و نبوت" به تفصیل به نقادی نظریه اقبال می‌پردازد و نکات گوناگونی را به عنوان ایراد و انتقاد بر وی بیان می‌نماید. از این روی ضرورت دارد برای روشن‌تر شدن اندیشه استاد شهید در این موضوع، دیدگاه اقبال نیز مورد بررسی قرار گیرد. اقبال نظریه خود را در کتاب "احیای فکر دینی در اسلام" این گونه طرح می‌نماید:

«وحی اتصال با ریشه وجود است و مخصوص انسان نمی‌باشد و شامل هر گونه هدایت غریزی موجودات زنده در راه تکامل زندگی آنان می‌باشد.»

وی سپس مثال‌هایی از هدایت غریزی گیاهان و جانوران می‌زند و نیز تجربه‌های دینی و معنوی انسانها را نمونه‌هایی از وحی معرفی کرده و آنگاه می‌گوید:

«در دوران کودکی بشر، راهنمایی سعادت بشر حاضر و آماده به وسیله وحی عرضه می‌گردد و بدین طریق در تکامل بشر صرفه جویی می‌شود. ولی با رشد عقلانیت و ملکه نقادی، زندگی به خاطر نفع خود، آن شکل از خود آگاهی پیامبرانه را متوقف می‌سازد تا با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت، عقل رشد و تقویت یابد. پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید است، تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط است به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است.»[۸]

مرحوم مطهری در کتاب"وحی و نبوت" بخش‌های دیگری از سخنان اقبال را از کتاب "احیای فکر دینی در اسلام" نقل و نقادی می‌نماید که به جهت اطناب از نقل آن فرازها خودداری می‌کنیم. اما ایشان چند انتقاد مهم بر همین بخش از سخنان اقبال وارد نموده است که یک یک آن‌ها را نقل می‌کنیم:

«اولین ایرادی که وارد است این است که اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبر جدید نیاز نیست، به راهنمایی وحی نیز مطلقاً نیازی نیست زیرا هدایت عقل تجربی جانشین هدایت وحی است. این فلسفه اگر درست باشد، فلسفه ختم دیانت است نه ختم نبوت.»[۹] اشکالات دیگر مرحوم مطهری بر اقبال چنین است:

«ثالثاً اینکه اقبال وحی را از نوع غریزه دانسته است خطا است. همین جهت موجب اشتباهات دیگر او شده است. غریزه همانطور که اقبال خود توجه دارد، یک خاصیت صد در صد طبیعی (غیر اکتسابی) و نا آگاهانه و نازلتر از حس و عقل است که قانون خلقت در مراحل اول حیاتی حیوان (حشرات و پایین‌تر از حشرات) در حیوانات قرار داده است. با رشد هدایت‌های درجه بالاتر (حس و عقل)، غریزه ضعیف می‌شود و فروکش می‌کند. لهذا انسان که قوی‌ترین حیوان‌ها را از نظر دستگاه اندیشه است، ضعیف‌ترین آن‌ها از نظر غریزه است. اما وحی، برعکس، هدایت مافوق حس و عقل و بعلاوه تا حدود زیادی اکتسابی است. بالاتر اینکه، در اعلا درجه " آگاهانه" است. جنبه آگاهانه بودن وحی به درجات غیر قابل توصیفی، بالاتر از حس و عقل است.»[۱۰]

«رابعاً... اقبال وحی را نوعی غریزه معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که با به کار گرفتن دستگاه عقل و اندیشه، وظیفه غریزه پایان می‌یابد و خود غریزه خاموش می‌شود. این سخنان درست است اما در موردی که دستگاه اندیشه همان راهی را دنبال کند که غریزه می‌کرد. اما اگر فرض کنیم، غریزه وظیفه ای دارد و دستگاه اندیشه وظیفه دیگر، دلیلی ندارد که با به کار افتادن دستگاه اندیشه، غریزه از کار بیفتد. پس فرضاً وحی را از نوع غریزه بدانیم و کار این غریزه را عرضه نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی که از عقل و اندیشه ساخته نیست بدانیم، دلیلی ندارد که با رشد عقل برهانی استقرایی (به قول خود علامه اقبال)، کار غریزه پایان یابد.»[۱۱]

آنچه گذشت چکیده ای از اندیشه شهید مطهری در آثار متعدد خود پیرامون مسئله فلسفه ختم نبوت می‌باشد که همچون دیگر اندیشه‌های ارزشمند ایشان تأثیر بسزایی در اندیشمندان معاصر داشته است.[۱۲]

نقد و بررسی

۱- بی تردید نظریه مرحوم مطهری متأثر از دیدگاه علامه اقبال لاهوری، بلکه چهره اصلاح شده همان نظریه علامه فقید است. مشترکات این دو نظریه آنقدر فراوان است که نمی‌توان دیدگاه استاد شهید را نظریه ای کاملاً نوین و بدیع دانست؛ تقسیم تاریخ حیات بشر به دوران کودکی و به دوران رشد و بلوغ عقلانی

حکم یکسان بر تمامی ملت‌ها نمودن و همه را در یک عصر به جهت ورود به دوره بلوغ عقلانی بی‌نیاز از پیامبران انگاشتن، به دور از واقعیت‌های محسوس تاریخی است.

و ظهور اسلام در میان این دو دوره و عقل و علم را سر بی‌نیازی بشر از نبوت جدید دانستن، مهمترین اصول نظریه اقبال می‌باشند که به همان شکل در نظریه شهید مطهری نیز یافت می‌شوند. به نظر می‌رسد تنها تفاوت عمده میان این دو نظریه، تنها کاستی و یا بهتر بگویم اجمالی است که در نظریه اقبال می‌باشد و شاید چنین القاء کند که وی علم و عقل را جانشین وحی و دین نموده است و چنانکه گذشت، به نظر شهید مطهری، نظریه او را از تفسیر ختم نبوت به تفسیر ختم دیانت می‌کشاند. ولی باید توجه داشت، اندیشمندی که نام کتاب خویش را " احیای فکر دینی در اسلام " نهاده است و در سراسر کتاب از آموزه‌های دینی و قرآنی سخن رانده است و بلکه رسالت خویش را در جامعه امروز تبیین نیاز جامعه به علم و دین می‌داند، چگونه می‌توان از نظریه او ختم دیانت را تجربه گرفت.

مرحوم مطهری بعد از نقد نظریه اقبال می‌گوید:

«...این مطلب نه تنها خلاف ضرورت اسلام است، مخالف نظریه خود اقبال است. تمام کوشش‌ها و مساعی اقبال در این است که علم و عقل برای جامعه بشر لازم است اما کافی نیست. بشر به دین و ایمان مذهبی همان اندازه نیازمند است که به علم. اقبال خود تصریح می‌کند که زندگی نیازمند به اصول ثابت و فروع متغیر است و کار " اجتهاد اسلامی" کشف انطباق فروع بر اصول است.»[۱۳]

جمع‌بندی میان اندیشه‌های اقبال و تبیین نکات مبهم و مجمل دیدگاه وی پیرامون ختم نبوت با توجه به سایر آراء و اندیشه‌های او، بینشی کاملاً مشابه آنچه مرحوم مطهری در نظریه خویش ارائه کرده است عرضه می‌نماید.[۱۴]

۲- اگرچه مرحوم مطهری در کتاب "وحی و نبوت" به نقد جدی مقایسه اقبال میان غریزه و وحی پرداخته است ولی خود ایشان در اثر دیگرش، یکی از اولین مقدماتی را که برای بحث فلسفه خاتمیت طرح می‌نماید، مقایسه رابطه میان هدایت غریزی و هدایت عقلی است. او این رابطه را به گونه معکوس می‌داند. یعنی موجودات زنده به هر میزان از رشد و بلوغ علمی و عقلانی کمتری برخوردار باشند، هدایت خداوند از طریق الهامات فطری و غریزی بیشتر آنان را فرا می‌گیرد و به عکس، هر چه موجودات زنده حتی حیوانات از نظر آگاهی و شعور کامل‌تر شوند، از هدایت الهامی و غریزی بی‌نیاز می‌گردند. تا انسان که کاملترین موجود در هدایت عقلانی و ضعیف‌ترین آنان در هدایت غریزی است.[۱۵] ایشان در اثر بعدی خود نیز ـ "ختم نبوت"ـ این مقدمه را به طور کامل طرح

می‌نماید.[۶۱]

اگرچه استاد شهید در این دو اثر خویش صریحاً وحی را از نوع غریزه ندانسته است ولی مقایسه رابطه معکوس میان غریزه و عقل را مقدمه بحث ختم نبوت قرار داده و هدایت غریزی را با هدایت الهامی مقرون نموده است و این گویای اثرپذیری ایشان در این موضوع از اقبال در آثار اولیه خویش است.

اما قضاوت مرحوم مطهری پیرامون مقایسه اقبال میان غریزه و وحی در آخرین اثر ایشان پیرامون فلسفه خاتمیت، خالی از اشکال نیست. برای روشن شدن این مسئله سزاوار است به سخنان اقبال مراجعه کنیم:

«این اتصال با ریشه وجود به هیچوجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه "وحی" در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند و البته این است که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی، متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکانی رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه ای می‌شود و انسانی که از اعماق درون، زندگی روشن تازه ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند.»[۷۱]

اقبال در بحث خاتمیت بیش از این پیرامون مقایسه غریزه و وحی سخن نگفته است. و همین بخش از سخنان وی را مرحوم مطهری بعینه در کتاب "وحی و نبوت" نقل کرده است و مبنای نقادی خویش را که پیشتر به آن اشاره شد، قرار داده است.

ولی از این گفتار اقبال به هیچوجه به دست نمی‌آید که وحی از نوع غریزه است بلکه او تنها معنای اعمی برای وحی در نظر گرفته است که شامل غریزه نیز می‌شود. و این دقیقاً همان روشی است که مفسرانی مانند علامه طباطبایی در ذیل آیاتی چون "و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا"[۸۱] برگزیده‌اند. ایشان در ذیل این آیه، معنای اعم وحی را القاء وحی به گونه ای که مخفی بر غیر مخاطب باشد دانسته است و آن را شامل غریزه الهام و وحی پیامبران گرفته است.[۹۱]

جالب اینجاست که خود مرحوم مطهری در کتاب دیگر خویش به نام "نبوت" که تحلیل سلسله درس‌های ایشان در سال ۱۳۴۸ می‌باشد، در بیان موارد استعمال وحی در قرآن چنین می‌فرماید:

«قرآن وحی را اختصاص نداده به آنچه که انبیاء به اصطلاح گفته می‌شود که ما اصطلاحاً "نبوت" می‌گوییم، وحی را تعمیم داده به یک معنا در همه اشیاء. اقبال لاهوری در کتاب " احیاء فکر دینی در اسلام" عبارت خوبی دارد....»

سپس ایشان بعد از نقل عبارات قریب الذکر اقبال می‌گوید:

«این حرف به نظر من بسیار حرف متین و حرف صحیح و درستی است و موارد استعمال کلمه "وحی" در قرآن همین مطلب را تأیید می‌کند.»[۰۲]

مرحوم مطهری حتی پا را از این هم فراتر می‌نهد و بر خلاف اقبال که وحی را خاصیتی از زندگی و حیات دانسته است، آن را به موجودات غیر زنده نیز تسری می‌دهد و در توضیح عبارات اقبال که وحی را خاصیتی از زندگی می‌داند می‌فرماید:

«...چون می‌بینم که وحی را تنها در مورد انسان نمی‌گوید، در مورد زنبور عسل می‌گوید؛ در مورد مورچه می‌گوید؛ در مورد درخت می‌گوید؛ در مورد اشیاء که من در حاشیه نوشته‌ام. "بلکه خاصیتی از وجود و اختصاص به جاندارها ندارد" برای اینکه می‌گوید: "و اوحی فی کل سماء امرها"[۱۲] در هر چیز، کاری که باید انجام بدهد به او وحی کرده‌ایم....»[۲۲]

سپس آیات دیگری را نیز به عنوان استشهاد ذکر می‌نماید. همین مطلب بدون اشاره به کلام اقبال در آغاز کتاب "وحی و نبوت" نیز مورد تأکید قرار گرفته است.[۳۲]

پس ضرورتی ندارد ما کلام اقبال را بر خلاف ظاهر آن به گونه ای معنا کنیم که اشکالات عدیده ای بر آن وارد باشد. اقبال تنها در صدد این است که معنای اعم وحی را که شامل غریزه نیز می‌گردد بیان کند نه اینکه وحی را نوعی غریزه معرفی نماید.

۳. مهم‌ترین رکن نظریه مرحوم مطهری که بر گرفته از اندیشه اقبال می‌باشد، تقسیم تاریخ حیات بشر به دوران کودکی و ضعف عقلانی و دوران بلوغ فکری و علمی است. این کلام مقدمه ای است برای ظهور اسلام در حد فاصل میان این دو دوره و ابلاغ آخرین شریعت الهی برای بشر خردمندی که هم صلاحیت پذیرش این شریعت نهایی را دارد و هم از عهده حفظ و تبلیغ آن برمی‌آید.

مرحوم مطهری بیش از دیگران برای اثبات این مقدمه تلاش نموده است، مجموعه ای از قرائن و همچون مصونیت قرآن از تحریف و تأسیس علوم مختلف زبان عربی توسط مسلمانان برای این هدف مقدس و نیز سعی مسلمین در حفظ مواریث علمی و

عهده داری امر تبلیغ توسط دین شناسان مؤمن، تنها محصول دوران خاتمیت نیست تا ظهور آن را با بلوغ فکری و علمی بشر که مقارن عصر خاتمیت تولد یافته است توجیه نماییم. قرآن از اهل ایمان می‌خواهد که یاران پروردگار باشند و در این امر به حواریون عیسی بن مریم علیهماالسلام تأسی کنند، آن هنگام که وی خطاب به حواریون فرمود: چه کسانی در راه خدا یاوران من هستند؟ حواریون پاسخ دادند: ما یاوران خدا هستیم.

شیعیان بر این باور نیستند که دوران حجت‌های الهی و راهنمایی آنان به سر آمده است، بلکه این سلسله تا قیامت استمرار می‌یابد و هیچ‌گاه بشریت از وجود آنان بی نیاز نخواهد گشت. آنچه در ۱۴۰۰ سال پیش به وقوع پیوست، تغییر و دگرگونی در شکل و نحوه ارتباط میان خداوند و نمایندگانش بوده است. پیش از این نمایندگان خدا در قالب نبوت، یا رسالت، و گاه وصایت با مبدأ هستی مرتبط بودند و پس از این در قالب امامت و ولایت این ارتباط برقرار خواهد بود. پس در باور تشیع، آنچه عمدتاً دگرگون گشته، نحوه ارتباط نمایندگان خدا با اوست، نه اصل وجود این ارتباط، و نه اصل وجود ارتباط میان مردم و این نمایندگان، تا آنگاه سخن از بی‌نیازی بشر به وجود این راهنمایان و بلوغ فکری و علمی انسان به میان آید.

فرهنگی ملت‌های مغلوب را شاهد بر بلوغ فکری مردمان صدر اسلام می‌داند.

بررسی علمی این مقدمه نیاز به تحقیقی ژرف و مستند در منابع تاریخی صدر اسلام و ملت‌های دیگر، و غور و تفحص و ادله نقلی درون دینی (قرآن و سنت) مرتبط با این موضوع دارد. ولی در این میان نمی‌توان از یک اشکال واضح و اساسی در این مورد چشم پوشی نمود و آن این است که در این نظریه گویا یک پیش فرض وجود دارد و آن یکسان انگاری تحول و دگرگونی حیات علمی ـ عقلی ملت‌ها و جوامع گوناگون و پراکنده در کره خاک است. و این ادعا با شواهد و واقعیت‌های مسلم و ملموس تاریخی سازگار نیست.

در جوامع متفرق و از هم گسیخته صدر اسلام که در بسیاری موارد هیچگونه ارتباط و تبادل فرهنگی میان آن‌ها وجود نداشت، و گاه از وجود یکدیگر نیز آگاه نبودند ـ همچون سرزمین‌های پهناور که قرن‌ها بعد توسط آدمیان این سوی کره خاک کشف شد ـ چگونه می‌توان ادعا نمود که در ۱۴۰۰ سال پیش، جملگی دوران طفولیت خود را سپری نموده و پا به عصر بلوغ فکری و علمی نهادند؟! به راستی می‌توان گفت بومیان استرالیایی و مناطق استوایی آفریقا و آمریکای جنوبی که تا همین چند دهه اخیر در اوج توحش و بی‌بهره از کمترین آثار تمدن بودند، با مردمان با فرهنگ و متمدن یونان و ایران و چین باستان هم زمان وارد دوره بلوغ فکری شده‌اند؟! به نظر می‌رسد هم اکنون نیز بعضی از جوامع بدوی هنوز به تمدن و رشد عقلانی آتن و اسکندریه در ۲۵۰۰ سال پیش نرسیده‌اند.

پس حکم یکسان بر تمامی ملت‌ها نمودن و همه را در یک عصر به جهت ورود به دوره بلوغ عقلانی بی‌نیاز از پیامبران انگاشتن، به دور از واقعیت‌های محسوس تاریخی است.

در این میان ممکن است این چنین به ذهن خطور کند که لازم نیست این بلوغ فکری و علمی برای همه جوامع ثابت شود، بلکه همین قدر که در سرزمین ظهور اسلام این رشد و بلوغ واقع گردد کافیست تا لیاقت پذیرش آخرین شریعت و حفظ و تبلیغ آن برای مردمان آن سرزمین حاصل شود تا به تدریج جوامع دیگر نیز از نتیجه این رشد عقلانی مسلمانان صدر اسلام که حفظ شریعت ختمیه و ابلاغ آن به ایشان می‌باشد بهره‌مند گردند.

اما این نظر نیز گرفتار سئوالات بی‌پاسخ دیگری می‌باشد. از جمله اینکه آیا هیچ جامعه ای قبل از جامعه جزیرة العرب به رشد و بلوغ نرسیده بود تا آن جامعه و مردم مفتخر به چنین شرافتی گردند؟! به عبارت دیگر: آیا جامعه عرب هنگام ظهور اسلام بالغ‌ترین و شکوفاترین جامعه بشری بود؟! این ادعایی است که با وجود شواهد فراوان تاریخی و قرآنی و روایی بر خلاف آن، به سختی بتوان پذیرفت.

ممکن است گفته شود که اسلام خود از عوامل مهم شکوفا شدن جامعه مسلمانان صدر اسلام بود، و در واقع اسلام بود که جامعه عرب و مسلمانان صدر اسلام را در آن دوران به رشد و بلوغ فکری و علمی رساند. در این صورت لازم نیست جامعه عرب یا منطقه خاورمیانه قبل از ظهور اسلام دارای امتیاز خاص و برگزیده ای در رشد فکری نسبت به جوامع دیگر باشد. آنچه مهم است این می‌باشد که این بشر به مرتبه ای رسید که توانست خود عهده‌دار حفظ و تبلیغ دیانت گردد، اگر چه این رتبه و شأن خود نتیجه ظهور اسلام بود.

این سخن نیز بی‌اشکال نیست، زیرا در فلسفه ختم شرایع و نبوت تشریعی چاره ای نیست جز اینکه از بلوغ فکری و لیاقت عقلانی پیشین سخن به میان آید تا زمینه ظهور شریعت ختمیه ایجاد شود که در این صورت علاوه بر اشکال دور مصرح، این اشکال نیز وجود دارد که این شریعت در هر دوره و زمانی می‌توانست ظهور نماید و خود عامل بقاء خویش را فراهم سازد.

به هر صورت، بحث مفصل تاریخی و جامعه شناختی در این خصوص مجالی واسع می‌طلبد که از عهده و توان این نگارنده خارج است.

تبلیغ و ترویج دین و دعوت مردم به آیین الهی که وظیفه همه پیامبران می‌باشد، مسئولیتی نیست که تنها بعد از عصر خاتمیت برعهده عالمان و دین‌شناسان و مؤمنان قرار گرفته باشد. بلکه بی‌تردید به شهادت کتاب و سنت و همچنین روایات تاریخی، یاران و خواص پیامبران گذشته و بلکه مؤمنان مسئولیت شناس نیز هر یک در عصر انبیاء سلف به امر تبلیغ آیین الهی می‌پرداختند. قرآن به صراحت از مردی یاد می‌کند که «... از نقطه دور دست شهر با شتاب فرا رسید و گفت: ای قوم من! از فرستادگان خدا پیروی کنید،

شهید مطهری با اعتقاد و باور به اینکه بشریت همچنان نیازمند راهنمایی راهنمایان الهی می‌باشد، چگونه قدم در راهی می‌نهد که شالوده آن استغناء و بی‌نیازی بشر است؟! پر واضح است که مرحوم مطهری به شدت تحت تأثیر نظریه اقبال واقع گشته و به نقد عمیق ریشه‌های آن نپرداخته است. هر چند آن بزرگوار در سال‌های پسین زندگی خود در کتاب "وحی و نبوت" به نقادی برخی از فروعات این نظریه پرداخته است و امید می‌رفت با ادامه حیات پر برکت خویش این توفیق را می‌یافت که ریشه و مبنای نظریه اقبال را نیز بر اساس باورهای ناب تشیع به استواری نقد نماید.

از کسانی پیروی کنید که از شما اجری نمی‌خواهند و خود هدایت یافته‌اند...»[۴۲]

پس عهده داری امر تبلیغ توسط دین شناسان مؤمن، تنها محصول دوران خاتمیت نیست تا ظهور آن را با بلوغ فکری و علمی بشر که مقارن عصر خاتمیت تولد یافته است توجیه نماییم. قرآن از اهل ایمان می‌خواهد که یاران پروردگار باشند و در این امر به حواریون عیسی بن مریم علیهماالسلام تأسی کنند، آن هنگام که وی خطاب به حواریون فرمود: چه کسانی در راه خدا یاوران من هستند؟ حواریون پاسخ دادند: ما یاوران خدا هستیم.[۵۲]

۵. اقبال مسلمانی سنی بود که اصل امامت به گونه ای که در میان شیعیان مطرح است در اندیشه او پرورش نیافته بود. و برای فردی با باورها و اعتقادات اهل سنت، مسئله فلسفه ختم نبوت به گونه ای دیگر مطرح می‌باشد. در اعتقادات اهل سنت، بشریت پیوسته از آغاز آفرینش تا زمان رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله توسط سفیران الهی راهنمایی شده است. اما در ۱۴۰۰ سال پیش به ناگاه این سلسله پیوسته از هم گسیخت و حضرت محمد(ص) به عنوان آخرین پیامبر، با رحلت خویش رابطه رسمی میان آسمان و زمین را منقطع نمود و سلسله هادیان و راهنمایان الهی پایان گرفت. بعد از این اگر چه بندگان شایسته خداوند در اعتلای کلمه حق و ترویج و تبلیغ آخرین آیین ربوبی کوشا خواهند بود، ولی هیچ‌یک از ایشان به عنوان نماینده رسمی، و حجت معصوم خداوند، تکیه‌گاه معتبر و مصون از لغزش و گناه، که ریسمان الهی میان زمین و آسمان خواهند بود، تلقی نخواهند شد.

در این مرحله جای این سئوال به جد مطرح است که چه تحولی در نظام حیات مادی و معنوی بشر به وقوع پیوسته است که چنین نتیجه خطیری را به بار آورده است؟ به راستی چه بر بشر گذشته است که او لیاقت میزبانی پیام‌آوران الهی را از دست داده است؟ و یا خود به چنین شأن و مرتبه بلندی نائل آمده است و بی نیاز از حضور نورانی آنان گشته است؟ بشر در این قرن‌های واپسین چگونه به پاسخ پرسش‌های ژرف و عمیق خویش دست یابد و پراکندگی و تشتت فهم‌ها و پریشانی و اختلاف اندیشه‌های خود را در کدامین محکمه حل نماید؟

اندیشه "فلسفه ختم نبوت" از دیدگاه اقبال پاسخی به چنین تأملاتی می‌باشد که زیربنای آن باور و اعتقاد راسخ به این نکته است که دوران راهنمایان الهی و سفیران حق به پا رسیده است.

اما در اندیشه شیعه، مبانی به گونه ای دیگر است. شیعیان بر این باور نیستند که دوران حجت‌های الهی و راهنمایی آنان به سر آمده است، بلکه این سلسله تا قیامت استمرار می‌یابد و هیچ‌گاه بشریت از وجود آنان بی نیاز نخواهد گشت. آنچه در ۱۴۰۰ سال پیش به وقوع پیوست، تغییر و دگرگونی در شکل و نحوه ارتباط میان خداوند و نمایندگانش بوده است. پیش از این نمایندگان خدا در قالب نبوت، یا رسالت، و گاه وصایت با مبدأ هستی مرتبط بودند و پس از این در قالب امامت و ولایت این ارتباط برقرار خواهد بود. پس در باور تشیع، آنچه عمدتاً دگرگون گشته، نحوه ارتباط نمایندگان خدا با اوست، نه اصل وجود این ارتباط، و نه اصل وجود ارتباط میان مردم و این نمایندگان، تا آنگاه سخن از بی‌نیازی بشر به وجود این راهنمایان و بلوغ فکری و علمی انسان به میان آید.

آنچه اندیشه اقبال و هر سنی دیگری را به سوی کاوش در سرّ خاتمیت سوق می‌دهد، با جایگاه خاتمیت در مذهب تشیع بسیار متفاوت است. اقبال همچون سایر هم‌کیشان خود، سئوال از علت پایان دوران سفیران حق، و آغاز دورانی که آدمیان بدون حضور آنان می‌بایست راه را ادامه دهند، می‌کند. و بدیهی است که یکی از پاسخ‌های معقول و موجه به این سئوال می‌تواند بی‌نیازی بشر از حضور آن سفیران باشد؛ بی‌نیازی‌ای که سرّ آن در شکوفایی اندیشه و علم بشریت نهفته است. اما شهید بزرگوار مطهری با اعتقاد و باور به اینکه بشریت همچنان نیازمند راهنمایی راهنمایان الهی می‌باشد، چگونه قدم در راهی می‌نهد که شالوده آن استغناء و بی‌نیازی بشر است؟! پر واضح است که مرحوم مطهری به شدت تحت تأثیر نظریه اقبال واقع گشته و به نقد عمیق ریشه‌های آن نپرداخته است. هر چند آن بزرگوار در سال‌های پسین زندگی خود در کتاب "وحی و نبوت" به نقادی برخی از فروعات این نظریه پرداخته است و امید می‌رفت با ادامه حیات پر برکت خویش این توفیق را می‌یافت که ریشه و مبنای نظریه اقبال را نیز بر اساس باورهای ناب تشیع به استواری نقد نماید.

در کتاب "خاتمیت" که سلسله سخنرانی‌های استاد در حسینیه ارشاد در سال ۴۸ می‌باشد، این اشکال واضح و روشن به ذهن

بعضی از مستمعان مجلس سخنرانی ایشان خطور می‌کند و بعد از طرح آن، استاد در صدد پاسخ‌گویی برمی آیند. از لابلای کلمات ایشان به دست می‌آید که وظایف پیامبران عبارت است از: ۱. آوردن شریعت و قانون از جانب پروردگار برای مردم. این وظیفه مربوط به پیامبران صاحب شریعت می‌باشد و از عهده امام خارج است. ۲. تبلیغ و ترویج آیین الهی که توسط شخص پیامبر یا پیامبر گذشته آورده شده است. امام در این مقام نیز جانشین پیامبر نیست و علما و دانشمندان در عصر خاتمیت این وظیفه را بر دوش می‌کشند. زیرا امام علیه السلام همچون کعبه است که باید به سوی او بیایند، نه اینکه او به سوی مردم رود و آنان را به دین دعوت نماید. البته ائمه علیهم السلام نه به جهت آنکه امام بودند، بلکه از آن جهت که یک مسلمان و یک مؤمن بودند، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و دعوت و تبلیغ دین را نیر به نیکی انجام می‌دادند. ۳. مرجعت علمی، و حل اختلافات میان دین شناسان و دانشمندان و رفع بدعتها و تحریفها، این مقام و وظیفه سوم است که امام علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله عهده دار آن می‌گردد. و به همین اعتبار، او حجت خداوند بر اهل زمین است.[۶۲]

برای وضوح بیشتر بحث به عین عبارات ایشان مراجعه می‌کنیم: «... امام نه آورنده شریعت و قانون است، و نه از آن جهت که امام است (نه از آن جهت که مؤمنی از مؤمنین یا عالمی از علما است) وظیفه دارد که برود سراغ مردم و آن‌ها را به دعوت و تبلیغ کند.»[۷۲]

«...سپس پیغمبران صاحبان شرایع - غیر از صاحب شریعت اول - دو کار می‌کردند، یکی اینکه قانونی برای مردم می‌آوردند که این قانون حل کننده اختلافات مردم باشد و حقوق و حدود آن‌ها را تأمین کند. یک کار دیگرشان این بود که مبارزه می‌کردند با بدعت‌هایی که قبلاً پیدا شده بود یعنی مرجع حل اختلافات مذهب بودند. امام کارش فقط در این قسمت دوم است. امام جانشین پیغمبر است در این قسمت آخر فقط؛ یعنی امام حجت خداست، در میان مردم وظیفه دارد که اختلافاتی را که اهل اهواء و بدع، اهل اغراض به وجود می‌آورند رفع کند.»[۸۲]

با مداقّه نقادانه در کلمات مرحوم مطهری پیرامون این موضوع به این نکات می‌رسیم:

الف) پذیرش این تحلیل از استاد شهید در وظایف سه گانه پیامبران و جانشینی امام علیه السلام در یکی از آن‌ها، نقضی بر نظریه ختم نبوت ایشان است. زیرا آن نظریه بر این پایه استوار است که بشریت به جهت بلوغ فکری و علمی، بی نیاز از فرستادگان الهی شده است، و خود با بهره‌گیری از عقل و تکیه بر اندوخته‌های وحیانی گذشته و اتخاذ شیوه "اجتهاد"، راه آینده خویش را خواهد یافت. در صورتی که در تحلیل اخیر، سخن از نیاز آدمیان به مرجع و مأوایی برای حل نزاع‌های علمی، و محو و تحریف‌ها و بدعت‌ها، ارائه چهره حقیقی دین به میان آمده است؛ مسئولیتی که جامعه بشری از عهده آن بر نمی‌آید، و تنها وجود امام معصوم است که این نیاز خطیر را برآورده می‌سازد. پس در واقع بشریت در این خصوص به خودکفایی و بی‌نیازی نرسیده است، بلکه پیش از این، نیاز مبرم او را پیامبران اجابت می‌نمودند و در دوران خاتمیت، امامان می‌باشند که این نیاز را برآورده می‌سازند. از این رو نظریه مورد نظر لااقل نیازمند به تقسیم و تقییدی این چنین می‌باشد، تا اطلاق فریبنده آن، ضرورت نیاز به امام معصوم علیه السلام را زیر سئوال نبرد.

ب) ایشان اگرچه در کتاب "خاتمیت" میان مرجعیت علمی که جایگاه امام معصوم علیه السلام است، و تبلیغ دین که وظیفه دین‌شناسان در عصر خاتمیت می‌باشد، تفکیک نموده است و آنگاه سرّ خاتمیت را در رشد و تعالی انسان‌ها برای عهده‌داری وظیفه دوم (تبلیغ) دانسته است، ولی در کتاب " اسلام و مقتضیات زمان" وظیفه امامان علیه السلام و عالمان را در یک راستا که همان "اصلاح دین" است قرار داده است. در این صورت این سئوال مطرح می‌شود که چرا ایشان لااقل نقش مشترک امامان علیهم السلام را که در کنار عالمان می‌باشد، در آثار مستقل و تفصیلی خود در بحث خاتمیت نادیده گرفته است. او می‌گوید: "در اینکه احتیاج به اصلاح و مصلح هست بحثی نیست، ولی تفاوت در این جهت است که در زمان شرایع سابق مردم این مقدار قابلیت و استعداد را نداشتند که افرادی از میان آن‌ها بتوانند جلوی تحریفات را بگیرند و با تحریفات مبارزه کنند. باید پیغمبری با مأموریت الهی می‌آمد و این کار را انجام می‌داد. از مختصات دوره خاتمیت، قوه اصلاح و وجود مصلحین است که می‌توانند اصلاح بکنند. علاوه بر

نبوت تبلیغی که سِمت بیشترین پیامبران می‌باشد به معنای ابلاغ و بیان حقیقت دین که غالباً آیین پیامبران گذشته صاحب شریعت می‌باشد، و نیز دعوت مردم به آن حقیقت است. این مسئولیت در کاملترین شکل آن تنها از عهده کسانی برمی‌آید که با عالم غیب مرتبط و از هر گونه خطا در فهم و بیان دین مصون و معصوم باشند. از این روی به همان دلیل عقلی که عصمت در پیامبران صاحب شریعت ضرورت دارد، در پیامبران تبلیغی نیز لازم و ضروری است. بی‌تردید نقطه اوج تبلیغ دین مقارن با عصمت و ارتباطی خاص با عالم غیب است، و عالمان و فقیهان با همه قدر و منزلت چون از این دو صفت قدسی بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند جانشینان پیامبران در بالاترین مرتبه ابلاغ و دعوت به آیین آلهی باشند و این دقیقاً همان استدلالی است که ضرورت امامت را به اثبات می‌رساند.

بـار گـران تبلیـغ در دوران خاتمیـت بـر دوش امامـان معصـوم علیهـم السلام مـی‌باشـد و ایشـان هسـتند کـه حقایـق دیـن را بـرای مردم بازگـو می‌کننـد و در مقابـل سـیل بدعت‌هـا و تحریفـات و کج‌فهمی‌هـا بـه خوبـی می‌ایسـتند. بلکـه می‌تـوان گفت امامـان نقش تتمیـم و تکمیل نبـوت تشـریعی را نیـز دارند، زیـرا اگرچـه پیامبر صلـی الله علیـه و آلـه حامـل تمامـی شـریعت ختمیـه از جانـب پـروردگار بـرای ابـلاغ بـه مردم بـود، ولـی چـون موفق نشـد ایـن شـریعت را به تمـام و کمـال بـرای مـردم بازگـو کند و بسـیاری از باورهـا و احـکام آن را ائمـه به مردم رسـاندند، پـس امامـان در انجـام وظیفه نبوت تشـریعی نیز متمـم و مکمـل رسـالت رسـول خـدا بوده‌انـد.

اینکه مطابق عقیده ما شیعیان، یک ذخیره اصلاحی هم وجود دارد که حضرت حجت بن‌الحسن علیه السلام است. او هم احتیاجی نیست که به عنوان پیغمبر اصلاح بکند، بلکه به عنوان امام، امام یعنی کسی که تعلیمات و حقایق اسلامی را از طریق وراثت خوب می‌داند. یعنی آنچه پیغمبر می دانسته است به امیرالمؤمنین علیه السلام گفته است. خالص اسلام در دست حضرت امیر بوده است و بعد از او هم به دست ائمه علیهم السلام ما رسیده است، احتیاجی به وحی جدید نیست، امام همان چیزی را که از طریق وحی به پیغمبر رسیده است بیان می‌کند.»[۹۲]

اگر به آخرین جملات استاد توجه کنیم درمی‌یابیم که ایشان به طور طبیعی بر اساس باورهای شیعه خلأ ختم نبوت را با وجود امام علیه السلام پر نموده است و سر خاتمیت را در جانشینی امامان علیهم السلام یافته است. نکته ای که در آثار تفصیلی ایشان پیرامون خاتمیت، تحت تأثیر اقبال مورد غفلت قرار گرفته است.

ج) نبوت تبلیغی که سمت بیشترین پیامبران می‌باشد به معنای ابلاغ و بیان حقیقت دین که غالباً آیین پیامبران گذشته صاحب شریعت می‌باشد، و نیز دعوت مردم به آن حقیقت است. این مسئولیت در کاملترین شکل آن تنها از عهده کسانی برمی‌آید که با عالم غیب مرتبط و از هر گونه خطا در فهم و بیان دین مصون و معصوم باشند. از این روی به همان دلیل عقلی که عصمت در پیامبران صاحب شریعت ضرورت دارد، در پیامبران تبلیغی نیز لازم و ضروری است. بی‌تردید نقطه اوج تبلیغ دین مقارن با عصمت و ارتباطی خاص با عالم غیب است، و عالمان و فقیهان با همه قدر و منزلت چون از این دو صفت قدسی بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند جانشینان پیامبران در بالاترین مرتبه ابلاغ و دعوت به آیین آلهی باشند و این دقیقاً همان استدلالی است که ضرورت امامت را به اثبات می‌رساند.

مرحوم شهید مطهری در یکی از آثار خود که مربوط به امامت می‌باشد همین راه را پیموده است، او می‌گوید:

«ما شیعیان می‌گوییم ... به همان دلیل که پیغمبر (ص) مبعوث شد، از جانب پیغمبر افرادی معین شدند که جنبه قدسی داشتند و پیغمبر اکرم (ص) تمام حقایق اسلام را برای اولین آن‌ها یعنی علی علیه السلام بیان کرد و آنان آماده بودند که به تمام سئوالات جواب دهند... امام یعنی کارشناس امر دین، کارشناسی حقیقی که به گمان و اشتباه نیفتد و خطا برایش رخ ندهد ... اگر امامت را به این شکل تعریف کنیم که امری است "متمم نبوت" از نظر بیان دین، یعنی به آن دلیل وجودش لازم است که وظیفه پیغمبر را در بیان احکام انجام دهد، به همان دلیلی که پیغمبر باید معصوم از اشتباه و گناه باشد، امام نیز باید چنین باشد.»[۰۳]

پس بار گران تبلیغ در دوران خاتمیت بر دوش امامان معصوم علیه السلام می‌باشد و ایشان هستند که حقایق دین را برای مردم بازگو می‌کنند و در مقابل سیل بدعت‌ها و تحریفات و کج‌فهمی‌ها به خوبی می‌ایستند. بلکه می‌توان گفت امامان نقش تتمیم و تکمیل نبوت تشریعی را نیز دارند، زیرا اگرچه پیامبر (ص) حامل تمامی شریعت ختمیه از جانب پروردگار برای ابلاغ به مردم بود، ولی چون موفق نشد این شریعت را به تمام و کمال برای مردم بازگو کند و بسیاری از باورها و احکام آن را ائمه علیهم السلام به مردم رساندند، پس امامان در انجام وظیفه نبوت تشریعی نیز متمم و مکمل رسالت رسول خدا (ص) بوده‌اند.

با این نگرش که شالوده باورهای تشیبع می‌باشد، فلسفه خاتمیت در ختم نبوت تبلیغی و تشریعی تنها در وجود امامان معصوم توجیه پذیر می‌باشد. و این دقیقاً همان راهی است که بسیاری از اندیشمندان شیعه پیموده‌اند.[۱۳]

استاد جعفر سبحانی اگرچه در یکی از آثار خود نظریه شهید مطهری و نظریه جانشینی امامان را به عنوان دو نظریه در سرّ خاتمیت یکسان نقل نموده است[۲۳] ولی در کتاب دیگر خود، نظریه جانشینی امامان را سازگارتر با باورها و اصول اعتقادی شیعه دانسته‌است.[۳۳] و بالاخره در اثر متأخر خویش بدون تصریح به نام شهید مطهری می‌گوید، نظریه بلوغ فکری (نظریه شهید مطهری) با اصول سنت سازگار است و از دیدگاه شیعه، نظریه کاملتر، نظریه جانشینی امامان علیهم السلام است.[۴۳] با این توضیحات به نیکی روشن می‌شود که چرا بعضی از معاصران اهل سنت به تفصیل به بررسی نظریه شهید مطهری پیرامون ختم نبوت و تهافت آنان با دیدگاه شیعه نسبت به امامت پرداخته، و مغرضانه این گونه نتیجه می‌گیرند که تئوری امامت در ترازوی نقد وزنی ندارد و نیازمند به تجدید نظر و بازسازی تئوریک است.[۵۳]

در پایان تذکر این نکته لازم است که از سخنان استاد شهید چنین برداشت می‌شود که ایشان معنای عمیق و مهم تبلیغ را رها کرده و بیشتر به معنای عرفی و سطحی آن که دعوت و ترویج

دینداری، وعظ و خطابه می‌باشد نظر دارند، و به همین جهت است که تأکید دارند امام همچون کعبه است که به سوی مردم نمی‌رود بلکه مردمان به سوی او می‌آیند و بر گرد او می‌چرخند. این معنا اگر چه خدمتی بسیار ارزشمند به دین می‌باشد، ولی قابل مقایسه با مسئولیت خطیر مرجعیت علمی و بیان حقایق دین در مقابل انحرافات نیست، مسئولیتی که به تصریح ایشان، تنها امامان معصوم علیه السلام عهده‌دار آن می‌باشند.

د) آیات و روایات فراوانی که در موضوع ولایت و امامت ائمه علیهم السلام و یا در خصوص امامت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است، مشحون به تصریحات و اشارات گوناگون بر جانشینی امامان علیهم السلام در بسیاری از وظایف بزرگ نبوت و رسالت پیامبر خاتم(ص) می‌باشد.

امام رضا علیه السلام در حدیث معروف عبدالعزیز بن مسلم در توصیف امامت می‌فرماید: ان الامامه هی منزله الانبیاء؛ امامت جایگاه پیامبران است.[۶۳]

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: ان الامامه رسول الله (ص) الا انهم لیسوا بانبیاء؛[۷۳] امامان همچون رسول خدا (ص) هستند مگر اینکه پیامبر نیستند. و در حدیث منزلت که متواتر و متفق الفریقین می‌باشد، پیامبر اکرم (ص) خطاب به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

انت منی بمنزله هارون من موسی الا انّه لا نبی بعدی؛[۸۳] تو در نزد من همچون هارون در نزد موسی می‌باشی مگر اینکه پیامبری بعد از من نخواهد بود.

به طور کلی اوصافی همچون "خلیفه"، "وصی"، "وارث" که در روایات ابواب ولایت و امامت کتب حدیث در توصیف ائمه علیهم السلام فراوان به چشم می‌خورند، همه گویای همین حقیقت می‌باشند.

مطالعه اجمالی روایات ابواب امامت تردیدی باقی نمی‌گذارد که امامان دارای همان شأن و مرتبه پیامبر اکرم (ص) می‌باشند، و حائز همه کمالات و مقامات آن وجود مقدس هستند. از این روی همه مسئولیت‌های گران آن حضرت نیز بر دوش ایشان است و تنها تفاوت آنان با پیامبر (ص) در این است که دیگر دوران نبوت و وحی به پایان رسیده است و ارتباط آسمانی آنان با خداوند به گونه ای دیگر می‌باشد. با این وجود چگونه می‌توان ادعا کرد که غیر ایشان وظایف خطیر نبوت را بر دوش می‌کشند، و علوّ فکری و علمی آن غیر است که خلل نبوت را پر نماید و پرده از راز ختم نبوت بر می‌دارد؟!

ه) شاید آنچه عامل اصلی این گونه نظریه پردازی برای مرحوم مطهری است، ملاک قرار دادن دوران فعلی که عصر غیبت معصوم علیه السلام می‌باشد است؛ با این پندار که دینداری مردم در عصر غیبت با مراجعه به عالمان و دین‌شناسان می‌باشد که با اجتهاد که همان مراجعه به کتاب و سنت، و در کنار آن بهره‌مندی از اندیشه و دانش روز است، راه سعادت دینی را می‌یابند و انسان‌ها را به اعتقاد

آیات و روایات فراوانی که در موضوع ولایت و امامت ائمه علیهم السلام و یا در خصوص امامت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است، مشحون به تصریحات و اشارات گوناگون بر جانشینی امامان علیهم السلام در بسیاری از وظایف بزرگ نبوت و رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌باشد.

و عمل به آن دعوت می‌نمایند. پس در عصر غیبت، فهم و بیان دین، و همچنین تبلیغ و ترویج آن بر عهده عالمان و دانشمندان دینی نهاده شده است؛ وظیفه و مسئولیتی که پیش از این بر عهده پیامبران بود. از این روی سزاوار است که عالمان را وارثان پیامبران بنامیم، و وجود آنان را پرکننده خلأ فقدان انبیاء و رمز پایان یافتن عصر ایشان بدانیم.

اما این تحلیل فاقد درک صحیح و جامعی از دوران غیبت است، زیرا اینگونه تلقی از زمان غیبت بر این مبنا استوار است که این دوران را زمان بی‌نیازی، خودکفایی و استقلال بشریت از مردان الهی (پیامبران و امامان علیهم السلام) بشماریم. و بر اساس آن ختم نبوت را تفسیر نماییم، در حالی که این دوران به تصریح روایات معصومان علیهم السلام روزگار محرومیت، فقدان و سرگردانی است.

این برداشت از عصر غیبت نه تنها دارای پشتوانه قوی مأثور می‌باشد و با شواهد عینی تاریخی نیز سازگار است، بلکه به مبانی متقن امام شناسی شیعه نیز انطباق دارد. استاد شهید در یکی از آثار خود با توجه به باور مهدویت در اصلاح و بازسازی دین چنین می‌فرماید:

"آیا این خاصیت (تحریف دین) از مختصات بشرهای قبل از خاتم انبیاء(ص) است یا بشرهای دوره‌های بعد هم این طبیعت را دارند... مسلم طبیعت بشر عوض نشده است. بعد از پیامبر خاتم هم همین طور است.... اگر این طور نبود، این همه فرق از کجا پیدا شد، معلوم است که بدعت در دین خاتم هم امکان پذیر است. چنانکه ما که شیعه هستیم و اعتقاد داریم به وجود مقدس حضرت حجت‌بن‌الحسن علیه السلام ، می‌گوییم ایشان که می‌آیند "یأتی بدین جدید" تفسیرش این است که آنقدر تغییرات و اضافات در اسلام پیدا شده است که وقتی او می‌آید و حقیقت دین جدش را می‌گوید، به نظر مردم می‌رسد که این دین غیر از دینی است که داشته‌اند.»[۹۳]

در روایات متعددی از حضرات معصومین علیهم السلام وضعیت شیعیان در عصر غیبت به گله ای رها و بدون چوپان تشبیه شده است که در جستجوی مرتع به این سو و آن سو می‌روند و آن را نمی‌یابند.[۰۴]

مطالعه اجمالی روایات ابواب امامت تردیدی باقی نمی‌گذارد که امامان دارای همان شأن و مرتبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشند، و حائز همه کمالات و مقامات آن وجود مقدس هستند. از این روی همه مسئولیت‌های گران آن حضرت نیز بر دوش ایشان است و تنها تفاوت آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله در این است که دیگر دوران نبوت و وحی به پایان رسیده است و ارتباط آسمانی آنان با خداوند به گونه ای دیگر می‌باشد. با این وجود چگونه می‌توان ادعا کرد که غیر ایشان وظایف خطیر نبوت را بر دوش می‌کشند، و علوّ فکری و علمی آن غیر است که خلل نبوت را پر نماید و پرده از راز ختم نبوت بر می‌دارد؟!

شاید آنچه عامل اصلی این گونه نظریه پردازی برای مرحوم مطهری است، ملاک قرار دادن دوران فعلی که عصر غیبت معصوم علیه السلام می‌باشد است؛ با این پندار که دینداری مردم در عصر غیبت با مراجعه به عالمان و دین‌شناسان می‌باشد که با اجتهاد که همان مراجعه به کتاب و سنت، و در کنار آن بهره‌مندی از اندیشه و دانش روز است، راه سعادت دینی را می‌یابند و انسان‌ها را به اعتقاد و عمل به آن دعوت می‌نمایند. پس در عصر غیبت، فهم و بیان دین، و همچنین تبلیغ و ترویج آن بر عهده عالمان و دانشمندان دینی نهاده شده است؛ وظیفه و مسئولیتی که پیش از این بر عهده پیامبران بود. از این روی سزاوار است که عالمان را وارثان پیامبران بنامیم، و وجود آنان را پرکننده خلأ فقدان انبیاء و رمز پایان یافتن عصر ایشان بدانیم. اما این تحلیل فاقد درک صحیح و جامعی از دوران غیبت است، زیرا اینگونه تلقی از زمان غیبت بر این مبنا استوار است که این دوران را زمان بی‌نیازی، خودکفایی و استقلال بشریت از مردان الهی (پیامبران و امامان علیهم السلام) بشماریم. و بر اساس آن ختم نبوت را تفسیر نماییم، در حالی که این دوران به تصریح روایات معصومان علیهم السلام روزگار محرومیت، فقدان و سرگردانی است.

با مراجعه به روایات پیرامون غیبت، کراراً از حیرت، شکوک، فتنه‌ها و ضلالت آن دوران یاد شده است، و این همه، نتیجه پشت کردن مردم به پیشوا و راهنمای الهی آنان است. با این وصف چگونه می‌توان سرّ فقدان سفیران الهی را در رشد و بلوغ فکری بشریت جستجو نمود و سخن از بی نیازی بر زبان راند.

تاریخ خود بهترین گواه و شاهد بر ناتوانی همه جوامع بشری در این روزگار از راهیابی به طریق سعادت واقعی خود است. که اگر غیر از این بود، چه حاجت و نیازی به ظهور موعود علیه السلام می‌بود؟

به راستی راه سعادت درگرو فهم و تفسیر کدام عالم و اسلام‌شناس می‌باشد؟ دامنه هزار توی فهم‌ها و قرائت های مختلف عالمان از دین و دینداری چنان فراخ وگسترده است که پیوسته شاهد خصومت‌ها و جدال‌های پایان ناپذیر علمی بوده و خواهیم بود، اختلافاتی که گاه به تفسیق و تکفیر نیز انجامیده است. آیا این همان بلوغ فکری است که ما را از حضور پیامبران خدا بی‌نیاز ساخته است؟!

در اینجاست که می‌بایست سخن گذشته خود را کامل و بلکه اصلاح کنم که اندیشه اقبال در ختم نبوت نه تنها با مبانی تشیع و حقیقت تاریخ غیبت ناسازگار است بلکه با اندیشه مهدویت که از مبانی مسلم و غیر قابل انکار اهل سنت نیز می‌باشد قابل جمع نیست.

این سخنان به معنای قدر شناسی کوشش‌های گرانقدر عالمان و انکار ضرورت مراجعه عوام به ایشان نمی‌باشد. شیعیان در این روزگار با همه محرومیت‌ها و کاستی‌ها که نتیجه غیبت حجت خداست، راهی جز مراجعه به دین شناسانی خدا ترس که با تمسک به ثقلین پرچم هدایت را برافراشته داشته‌اند ندارند. آری، با درکی این چنین واقع‌بینانه و استوار از دوران اضطراری غیبت که از هر گونه بلند پروازی و استغنا از امام زمان علیه السلام به دور است و متکی به مجموعه روایات مهدویت می‌باشد، می‌توان ادعا نمود که دانشمندان دین وارثان پیامبران می‌باشند.

سخن پیرامون عصر غیبت و شناخت درست این روزگار که از مهم‌ترین و ضروری‌ترین مباحث قابل طرح جامعه امروز ماست، مجالی واسع و توفیقی الهی می‌طلبد.

والسلام

منبع: مجله معارف، شماره دهم

پی نوشت‌ها:

۱ . مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، صدرا، قم، ص۴۸ و نیز مراجعه شود به، مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، صدرا، قم، ج۱، ص ۳۶۶

۲. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۴۸ ونیز مراجعه شود به: مطهری، ختم نبوت، پیشین، ص ۱۲؛ مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، پیشین، ج۱، ص ۳۶۶

۳. مطهری، خاتمیت، پیشین، ص۳۶

۴. همان، ص۳۸

۵. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۵۱
۶. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۴۷
۷. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۹۲؛ مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۱۰۷
۸. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی،۱۳۵۶، ص ۱۴۴ تا ۱۴۶
۹. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۵۶ و نیز مراجعه شود به: مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، صدرا، قم، ج ۱، ص ۲۲۳
۱۰. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص ۶۳
۱. همان، ص ۶۵
۱۲. بعضی از منابعی که در تفسیر خاتمیت از نظر شهید مطهری پیروی کرده‌اند عبارتند از: امینی، علیرضا و جوادی، محسن، معارف اسلامی۲، (کتاب درسی دانشگاه‌ها)، انتشارات معارف، تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۸، شیروانی، علی، در سنامه عقاید، انتشارات انصاریان، قم، ۷۶، ص ۱۶۳، سادات، محمدعلی و ابوطالبی، محمدمسعود، بینش اسلامی۲ (کتاب درسی سال دوم دبیرستان)، وزارت آموزش و پرورش، ص ۳۲، جمعی از محققان اداره کل امور تربیتی وزارت آموزش و پرورش، اصول عقاید، هدایت و ولایت الهی، (کتاب درسی مربیان تربیتی)، وزارت آموزش و پرورش، ص ۱۸۸. موسوی لاری، سید مجتبی، رسالت نهایی، قم، ص ۱۰۹
۱۳. مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص ۵۷
۱۴. متأسفانه همین سوء برداشت از سخنان دکتر علی شریعتی نیز به وجود آمده است. او همچون شهید مطهری سخت تحت تأثیر نظریه اقبال می‌باشد و در کتاب "اسلام شناسی" در پاسخ به سئوالی، توضیحاتی مجمل و مختصری پیرامون فلسفه خاتمیت ارائه می‌نماید که بعدها مبنای قضاوت دیگر اندیشمندان می‌گردد. (شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۳۰، ص ۶۳). برخی همچون محمدتقی مصباح یزدی و آقای محمدتقی سبحانی نتیجه اندیشه وی را بی‌نیازی از وحی می‌دانند (بهشتی، سیدمحمد، دکتر شریعتی جستجو گری در مسیر شدن، بقعه، تهران، ص۴۰، سبحانی، محمدتقی، پیشین، ص۱۵۶)گروهی دیگر همچون مرحوم شهید بهشتی و استاد جعفر سبحانی محتاطانه‌تر در مورد او قضاوت نموده‌اند (بهشتی، پیشین، ص۵۰. سبحانی، جعفر، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، ص ۱۷۰.)
این در حالی است که شریعتی در بخشی از سلسله درس‌های تاریخی ادیان در سال۵۰ که بر این اندیشمندان مخفی مانده است، ضمن اشاره به سوء برداشت‌هایی که در این موضوع صورت گرفته است به صراحت می‌گوید: (... نمی‌خواهم بگویم که انسان دیگر به دین احتیاج ندارد، می‌گویم به وحی جدید نیازمند نیست... یعنی براساس تعلیمات این مکتب و آشنایی هر چه بهتر با آنچه انسان آموخته است، بی آنکه پیغمبر دیگری بیابد و دستش را بگیرد می‌تواند خود پاسخ بیابد. انسان به آموختن آنچه که وحی خاتمیت آمده است و عمل به آن و اجتهاد در آن فقط گام برمی‌دارد و به راه کمال می‌رود" (شریعتی، علی، تاریخ و شناخت ادیان، ص۲۹۲).
۱۵. مطهری، خاتمیت، پیشین،ص۳۴
۱۶. مطهری، خاتمیت، پیشین،ص۴۶
۱۷. اقبال، پیشین، ص۱۴۴
۱۸. نحل / ۶۸
۱۹ . طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی، بیروت، ج۱۲، ص ۲۹۲
۲۰. مطهری، مرتضی، نبوت، صدرا، قم، ۱۳۷۴، چاپ دوم، ص۷۴
۲۱ فصلت، ۱۲
۲۲. مطهری، نبوت، ص۸۰،۷۴
۲۳ . مطهری، وحی و نبوت، پیشین، ص۸.
۲۴. یس: ۲۰ تا۲۸
۲۵ صف: ۱۴
۲۶. مطهری، خاتمیت، پیشین، ص ۵۰تا۵۸. و نیز مراجعه شود به: مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، پیشین، ج۱، ص۱۷۲
۲۷. مطهری، خاتمیت، پیشین، ص ۵۲
۲۸ مطهری، خاتمیت، پیشین، ص ۵۸
۲۹. مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، پیشین، ج۱، ص ۳۷۷
۳۰. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، صدرا، قم، ص۹۲تا۹۷ و نیز مراجعه شود به: مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، پیشین، ج۱، ص۱۷۲
۳۱. دانشمندانی که در فلسفه ختم نبوت اشاره به جانشینی امامان معصوم علیه السلام در انجام وظایف پیامبر اسلام(ص) در بیان حراست از دین نموده‌اند فراوان می‌باشند، به عنوان نمونه اشاره شود به: مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹، ج۲، ص۱۶۱؛ مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶، ص۱۷۸؛ بهشتی، پیشین، ص۴۳. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آیینه معرفت، رجاءقم، ص۲۱۴؛ خرازی، سید محسن، بدایه المعارف الالهیه، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷، ج۱، ص۲۸۱؛ امامی و آشتیانی، طرحی نو درآموزش عقاید اسلامی، ص۳۰۰؛ قائمی، اصغر، اصول اعتقادات، قم،ص۱۱۸؛ عراقچی همدانی، علی، هفتاد درس از از بحث نبوت، ص۱۶۸؛ نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ص۹۹.
۳۲. سبحانی، جعفر، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، پیشین، ص۱۳۴
۳۳. سبحانی، جعفر، معالم‌النبوه فی القرآن الکریم، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام ، اصفهان،۱۴۰۲، ص۲۳۹
۳۴. سبحانی، جعفر، الالهیات،۱۴۱۰، ج۲، ص۴۸۵.
۳۵. نیکویی، حجت‌الله، تئوری امامت در ترازوی نقد(جزوه).
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ج۱، ص۲۰۰
۳۷. کلینی، پیشین، ج۱، ص۲۷۰
۳۸ . مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳، ج۳۷، ص۲۵۴
۳۹. مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، پیشین، ج۱، ص۳۶۶
۴۰. صافی‌گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر، مکتبه الصدر، تهران، ص۲۵۵، ۲۶۸

گفت‌وگو

■ کل فلسفه ملاصدرا برای جا انداختن نظریه وحدت وجود است/ حجت الاسلام والمسلمین علی احمدی

■ فقهای شیعه ترویج عرفان مصطلح تصوف را سبب هدم دین می دانستند/ حجت الاسلام والمسلمین استاد حسین انصاریان

گفت‌وگو ۱

حجت الاسلام و المسلمین علی احمدی در گفتگو با سمات:

کل فلسفه ملاصدرا برای جا انداختن نظریه وحدت وجود است

اشاره
کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» اثر حجت الاسلام و المسلمین سید قاسم علی احمدی، اثری جامع در نقد نظریه فلسفی و عرفانی وحدت وجود است. در این کتاب، نظریه وحدت وجود از منظر عقل و برهان و نیز آیات و روایات مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و علاوه بر آن به دیدگاه‌های گروهی از متکلمان و علمای شیعه نیز در مخالفت با این نظریه پرداخته شده است. مطلب زیر حاصل گفتگوی سمات با استاد علی احمدی پیرامون این کتاب و مبحث وحدت وجود است که از نظر گرامیتان می‌گذرد.

سمات: با تشکر از فرصتی که در اختیار ما گذاشتید، گفتگوی ما پیرامون موضوع وحدت وجود که موضوع کتاب شما با عنوان «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» است، خواهد بود. اما خوب است در آغاز برای آشنایی خوانندگان اشاره ای به سوابق علمی خود داشته باشید.

■ بسم الله الرحمن الرحیم. من قریب سی سال است که در حوزه ام. حدود ۲۲ سال در درس فقه و اصول حضرت آیت الله وحید خراسانی ـ حفظه الله ـ به طور مداوم و بدون فاصله و فترتی حضور یافتم و تقریرات درس فقه معاملات ایشان را از اول بحث بیع تا بخشی از خیارات و تقریرات اصول ایشان را یک دوره و به طور کامل حاضر بوده و نوشته ام. تقریبا چهار پنج سال هم در درس آیت الله حاج شیخ جواد تبریزی ـ رحمه الله ـ و ۲ سال هم در درس آیت الله لنگرودی ـ رحمه الله ـ در مسجد سلماسی حضور داشتم . و در ایام اخیر هم دو سه سالی محضر حضرت آیت الله صافی دام ظله را درک کرده ام و از ایشان و آثارشان در فقه و مباحث معارف بسیار بهره بردم . الان هم به درس خارج فقه و اصول حضرت آیت الله رجایی دام ظله می‌روم.

خودم هم حدود ۱۵ سال است که در مدرسه آیت الله گلپایگانی تدریس کفایه و رسائل و مکاسب دارم. و در مجموع ده دوره هم شرح تجرید را تدریس کرده ام. و کتاب‌های بدایه الحکمه و نهایه و شرح منظومه را نیز تدریس کرده ام - البته با نقد و نفی مبانی فلسفه - .

سمات: فلسفه را پیش کدام اساتید خواندید؟

■ اسفار را نزد آقای جوادی خواندم و بدایه و نهایه و منظومه و نیز کلام را نزد اساتید معروف حوزه خواندم.

سمات: در باره آثار چاپ شده دیگرتان و آثاری هم که در دست چاپ دارید، توضیح بفرمایید.

■ یکی کتاب «وجود العالم بعد العدم عند الامامیه» است . در زمانی که درس اسفار می‌رفتم در اثبات حدوث زمانی عالم - در نقد مبانی فلاسفه - نوشتم . دیگری کتاب شرح اعتقادات علامه مجلسی (رحمه الله) است . دو دیگر شرح تجرید الاعتقاد در بطلان مبانی فلاسفه و دفاع از مبانی حدیثی و کلامی است. نهج الیقین در اصول دین نیز کتاب اعتقادی و کلامی دیگر بنده است . همچنین تقریرات دوره کامل اصول و فقه (بیع) آیت الله وحید خراسانی و کتب دیگری که در دست آماده سازی و انتشار است.

سمات: اولین جرقه‌های نقد فلسفه و عرفان کی در ذهنتان زده شد؟

■ از همان اول که در درسها شرکت می‌کردم به دلیل آشنایی که با کتب مرحوم علامه مجلسی از جمله حق الیقین و کتاب کفایة الموحدین و کتاب‌های اعتقادی قدماء مثل شیخ صدوق و مفید و ابی الصلاح حلبی و... داشتم منتقد بودم. روزی برای یکی از بزرگان فلسفه که به درس اسفار اشتغال داشت روایات حدوث عالم را مطرح کردم، ایشان فرمودند که این احادیث دلالت شان واضح است الا اینکه این ها مخالف با بداهت است. عرض کردم چه بداهتی که مرحوم علامه حلی می‌فرماید که حکم قائل به قدم عالم مانند بقیه کفار است و فارق بین اسلام و کفر را قول به حدوث و یا قدم عالم می‌داند. ایشان گفت علامه فلسفه اش ضعیف بود! بنده عرض کردم شما فرمودید بداهت است. خب علامه فلسفه اش ضعیف بوده. میرداماد که استاد ملاصدرا

اولین بار پس از مطالعه کتاب روش رئالیسم استاد مطهری بود که دریافتم اساسا کل اسفار و فلسفه ملاصدرا برای جا انداختن نظریه وحدت وجود است و این اساسی‌ترین موضوع در به اصطلاح حکمت متعالیه است و اساسا طرح بسیاری از مباحث دیگر مقدمه ای برای رسیدن به این موضوع است و قبول یا رد این بحث به قبول یا رد کل حکمت متعالیه بر می‌گردد. و نیز مطالعاتی که در ارتباط با کتب عرفاء از جمله آن ها ابن عربی و بعضی از تابعین آن ها داشتم، به این مطلب رسیدم که تمام زحمات شان برای اثبات وحدت وجود و الوهیت هر معبودی است .

بوده ایشان هم و لو این که حدوث دهری را مطرح می‌کند ولی این حدوث ذاتی فلاسفه را خلاف وحی می‌داند. ایشان فرمود: پس علت و معلول و لزوم مقارنت این دو چه می‌شود؟ عرض کردم آن در جایی است که صدور معلول از ذات علت باشد و خلاصه مربوط به علل مادی است نه در مورد خداوند که خالق عالم لا من شئ است. گفتند پس اراده را چه معنا می‌کنید؟ عرض کردم به حسب آیات و روایات اراده از صفات فعل و حادث است . بعد گفتند بیایید منزل تا بحث کنیم که من دیگر مساله را دنبال نکردم. من از نوجوانی و جوانی اساتیدی داشتم که بنده را با مبانی کلامی شیعه و کتب حدیث و به خصوص با آثار مرحوم علامه مجلسی ره آشنا کردند.

چرا جنابعالی موضوع وحدت وجود را برای کتاب خود انتخاب کردید؟ آیا مباحثتان استدلالی و عقلی است و یا صرفا نقلی و یا ترکیبی از هر دو؟ (البته باید همین جا بگویم که ما معمولا عقل و نقل را همعرض هم قرار می‌دهیم که در بسیاری از مواقع درست نیست چرا که خیلی از اوقات خود نقل حاوی استدلالات عقلی است و نه صرفا تعبدی.)

■ اولین بار پس از مطالعه کتاب روش رئالیسم استاد مطهری بود که دریافتم اساسا کل اسفار و فلسفه ملاصدرا برای جا انداختن نظریه وحدت وجود است و این اساسی‌ترین موضوع در به اصطلاح حکمت متعالیه است و اساسا طرح بسیاری از مباحث دیگر مقدمه ای برای رسیدن به این موضوع است و قبول یا رد این بحث به قبول یا رد کل حکمت متعالیه بر می‌گردد. و نیز مطالعاتی که در ارتباط با کتب عرفاء از جمله آن ها ابن عربی و بعضی از تابعین آن ها داشتم، به این مطلب رسیدم که تمام زحمات شان برای اثبات وحدت وجود و الوهیت هر معبودی است .

و از نکات مهمی که انگیزه بنده در ورود به این بحث بود این بود که من دیدم در اینجا عوام فریبی‌های عجیب و غریبی صورت می‌گیرد. مثلا بعضی فکر می‌کنند این عبارت که «الاشتغال بالله منعنی عن الاشتغال بغیر الله »- یعنی اشتغال به (عبادت و طاعت) خداوند مرا از غیر خدا بازداشته است، یعنی وحدت وجود و یا مقصود از وحدت وجود بریدن از غیر خدا و انقطاع الی الله و از این قبیل حرفهاست در حالی که معلوم است این حرفها ربطی به وحدت وجودی که در بدایه و نهایه و منظومه و اسفار مطرح شده ندارد و موضوع چیز دیگری است که در تعارض صریح با آیات و روایات و ادله عقلی است.

بعضی فکر می‌کنند این عبارت که «الاشتغال بالله منعنی عن الاشتغال بغیر الله »- یعنی اشتغال به (عبادت و طاعت) خداوند مرا از غیر خدا بازداشته است، یعنی وحدت وجود و یا مقصود از وحدت وجود بریدن از غیر خدا و انقطاع الی الله و از این قبیل حرفهاست در حالی که معلوم است این حرفها ربطی به وحدت وجودی که در بدایه و نهایه و منظومه و اسفار مطرح شده ندارد و موضوع چیز دیگری است که در تعارض صریح با آیات و روایات و ادله عقلی است.

پس محوریت این بحث در فلسفه ملاصدرا و عرفان ابن عربی بود که باعث شد سراغ این موضوع بروم و همان طور که در کتاب مشاهده می‌کنید بنده هم بحث عقلی و استدلالی کرده ام و هم نقلی که بسیاری از این ادله نقلی حاوی استدلال عقلی هستند و جنبه تعبدی مد نظرمان نبوده است که البته اگر هم صرفا ناظر به بعد تعبدی مطرح می‌کردیم نیز اشکالی نداشت چرا که در جای خود ثابت شده است که پذیرش وحی و گردن نهادن به مفاد وحی خود عقلی‌ترین کار است . و بعد از اثبات خداوند تعالی و علم و قدرت و ... او و اثبات نبوت نبی با دلایل عقلیه در سایر مسائل دینیه می‌توان به آن دو مراجعه کرد. از همین رو بوده است که بسیاری از متکلمین و فلاسفه در اساسی‌ترین مسائل اعتقادی مثل توحید و معاد و ... به ادله سمعیه تمسک کردند .

به لحاظ تاریخی معلوم است که نظریه وحدت وجود برای اولین بار توسط چه کسی مطرح شد؟

■ اگر کتاب را ملاحظه کرده باشید آنجا این مساله را زیر عنوان «و من عقائد عرفاء الیونانیه قبل الاسلام» مطرح کرده ام و نوشته ام که اولین کسی که گفته است عالم جوهر واحدی است که او عین صانع عالم است اکسیوفان یونانی است که شش قرن قبل از میلاد بوده است و شاگردش برمانیدس هم تابع او در این نظر بوده است. برمانیدس می‌گفته است عاقل جز به وجود یگان‌های که او کل الوجود و وجود الکل است باور ندارد.

و این همان عبارت بسیط الحقیقه کل الاشیاء صدرا است.

■ بله دقیقا همین طور است. اما سخن صدرا با عبارت افلوطین یونانی که متولد سال ۲۰۴ میلادی است شباهت بیشتری دارد. افلوطین می‌گوید: خداوند همه اشیاء است اما هر یک از آن‌ها

به تنهایی نیست و همه موجودات فیضان و ترشح از ذات خداوندند. و افلوطین هم دقیقا مثل ملاصدرا و ابن عربی تصریح کرده است که در فهم این مساله باید از حس و عقل بگذریم و با توسل به کشف و شهود مساله را دریابیم که این حرف خود اعتراف به غیر عقلانی بودن نظریه وحدت وجود است.

همچنین در آن بخش از کتاب توضیح داده ام که عرفای هندی نیز قائل به وحدت وجود بوده‌اند و گفته‌اند که ذات خداوند به هر صورتی در می‌آید و بر او واجب است که از اطلاق نزول کند و در هر نوعی از مخلوقات ظهور یابد و نیز گفته‌اند از ذره تا خورشید همه عین ذات حق هستند. فیلسوفان ایران قدیم نیز همین اعتقاد را داشته‌اند و می‌گفته‌اند که چیزی به نام عالم و هستی و موجودات وجود ندارد و هر موجودی همان خداوند و یا حصه ای از ذات خداوند است. و برخی دیگر سخن از وهمی و خیالی بودن هر وجود و موجودی غیر خداوند گفته اند. خود صدرا در اسفار (ج ۶ ص ۱۹۹) تصریح می‌کند که فلاسفه و از جمله شیخ اشراق احیاگر مکتب زردشت و ایرانیان قبل از اسلام بوده اند.

عرفای هندی نیز قائل به وحدت وجود بوده‌اند و گفته‌اند که ذات خداوند به هر صورتی در می‌آید و بر او واجب است که از اطلاق نزول کند و در هر نوعی از مخلوقات ظهور یابد و نیز گفته‌اند از ذره تا خورشید همه عین ذات حق هستند. فیلسوفان ایران قدیم نیز همین اعتقاد را داشته‌اند و می‌گفته‌اند که چیزی به نام عالم و هستی و موجودات وجود ندارد و هر موجودی همان خداوند و یا حصه ای از ذات خداوند است. و برخی دیگر سخن از وهمی و خیالی بودن هر وجود و موجودی غیر خداوند گفته اند. خود صدرا در اسفار (ج ۶ ص ۱۹۹) تصریح می‌کند که فلاسفه و از جمله شیخ اشراق احیاگر مکتب زردشت و ایرانیان قبل از اسلام بوده اند.

بالاخره ملاصدرا در این بحث حرف جدیدی دارد یا نه؟

■ اگر کسی اهل تتبع و تامل باشد می‌فهمد که حرف ملاصدرا عینا همان حرف فلاسفه یونان و هند و ایران قبل از اسلام است . بلی آن مطالب را شرح و توضیح داده و تکثیر امثله کرده است.

الّا این که جناب صدرا یک فعلی را که آن‌ها مرتکب نشده اند، مرتکب شده که این نظریه را خواسته است با آیات و روایات تطبیق بدهد!

■ بله متاسفانه همین طور است.

گاهی گفته می‌شود که برای وحدت وجود تقریرهای گوناگون وجود دارد. مثلا ۱۵ یا ۲۵ تقریر و این که برخی از این تقریرات باطل و برخی درست است. در این باره چه می‌فرمایید؟

■ بله آقایان وقتی دیدند کلماتشان با ابده بدیهیات مخالف است و وحدت وجود مستلزم این است که ما از توحید تا معاد همه چیز را منکر بشویم و از اول بسم الله قرآن تا والناس آخر آن را نفی کنیم، به فکر این افتادند که قرائتها و تقریرهای گوناگونی برای آن ارائه بدهند تا به این مشکل حاد دچار نشوند. ولی متاسفانه جز تکثیر امثله و عبارت پردازی و . . . . کاری از پیش نبردند.

چطور وحدت وجود مستلزم انکار اصول و فروع دین است؟

■ ببینید اساسا دین و شریعت و ثواب و عقاب و توحید و شرک مبتنی بر این مساله است که ما قائل به خالق و مخلوق و صانع و مصنوع و دو سنخ وجود و موجود باشیم که یکی می‌شود خدا و معبود و دیگری که انسانها باشند می‌شوند، عبد و بنده ؛ و یا یکی می‌شود خدای یگانه و حقیقی، و موجود دیگر که بتها باشند می‌شوند خدای دروغین و معبودهای غیر حقیقی، و پرستندگان آن‌ها می‌شوند مشرک و کافر؛ و پرستندگان الله و خدای حقیقی می‌شوند موحد. اما اگر شما قائل به عینیت خالق و مخلوق شدید و دو گانگی بین خدا و خلق را انکار کردید و گفتید که یک وجود و موجود در عالم بیشتر نیست و آن خدا است و بقیه موجودات و بلکه کل عالم خیال و موهوم است، در این صورت دیگر شرک و توحید معنا ندارد؛ چرا که شما هر کسی و چیزی را که بپرستید، خدا را پرستیده اید چون بر اساس وحدت وجود هر چیزی حصه ای و یا مرتبه ای از ذات خداوند است و دقیقا بر همین اساس و مبنا است که ابن عربی گوساله پرستی قوم موسی را عین خداپرستی می‌داند و هارون نبی علیه السلام را به خاطر مخالفت با سامری و نفی گوساله پرستی سرزنش می‌کند و او را متهم به عدم فهم و فقدان معرفت می‌کند .

متاسفانه بعضی از معاصرین نیز در تعلیقه اش بر فصول (ممد الهمم: ۵۱۴) این مطلب را تایید می‌کند .

و بر اساس همین مبنای وحدت وجود است که ابن عربی قوم نوح را غرق شده در دریای علم می‌داند، و می‌گوید که آن‌ها می دانستند که بت پرستی عین خدا پرستی است و به همین

دلیل زیر بار حرف نوح نرفتند!

■ بله و بر همین اساس هم شبستری می‌گوید بت پرستی عین دیانت و خداپرستی است:
مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است!

یعنی در واقع بر اساس وحدت وجود، شرک و کفر بلا موضوع می‌شوند و به همین خاطر است که امثال ابن عربی و یا مولوی و کلا عرفای وحدت وجودی، گمراهی فرعون و شیطان را هم قبول ندارند و غزالی یا عین القضات اساسا شیطان را رئیس الموحدین می‌دانند.

در بحث عبادت و گناه و ثواب و عقاب و یا بهشت و جهنم ما باید قائل به جدایی وجود انسان و وجود بهشت و جهنم از وجود خداوند و ذات حق باشیم تا آن وقت بگوییم که خب انسان عبادت خداوند را کرد و یا معصیت خدا را مرتکب شد و به همین دلیل به بهشت و جهنم رفت. اما اگر شما گفتید یک وجود بی نهایت است که جایی برای وجود غیر باقی نگذاشته است و بقیه موجودات وهم و خیال هستند و هر چیزی از جمله انسان و بهشت و جهنم حصه ای و مرتبه ای و جزئی از ذات بی نهایت خدا هستند، در این صورت آیا معنای عبادت این است که حص‌های از ذات خداوند، خداوند را می‌پرستد و یا معصیت خداوند را می‌کند؛ و خداوند هم حصه ای از وجود و ذات خودش و یا مرتبه ای از وجود و حقیقت خودش را به بهشت یا جهنم می‌برد؟!

و این که مولوی می‌گوید:ای قوم به حج رفته کجایید کجایید ـ معبود همین جاست بیایید بیایید و یا می‌گوید: آنان که طلبکار خدایید خدایید ـ حاجت به طلب نیست شمایید شمایید، ناظر به همین مطلب و نتیجه وحدت وجود است؟

■ بله وقتی هم مولوی در مقدمه مثنوی می‌گوید «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» مقصودش همین است که وقتی فهمیدی وجودت حصه ای و مرتبه ای از ذات بی نهایت خداوند است، دیگر تکالیف شرعی ساقط می‌شود. بله اینها و دهها مورد دیگر که برخی از فلاسفه و عرفا خود بدان تصریح می‌کنند، از لوازم فاسد نظریه وحدت وجود و عینیت خالق و مخلوق است لذا عده‌ای برای این که از این لوازم فرار کنند و دامن خود را عقب بکشند، این بحث را مطرح کرده‌اند که مثلا تقریر ما در وحدت وجود با تقریر صوفیه تفاوت دارد و یا آمدند برای تبیین وحدت وجود تکثیر امثله کردند. مثلا برخی مثال یخ و آب را زدند و برخی مثال موج و دریا را مطرح کردند و یا مثال‌های دیگر؛ در حالی که تفاوتی در کار نیست و فقط بازی با الفاظ است .

وقتی هم مولوی در مقدمه مثنوی می‌گوید «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» مقصودش همین است که وقتی فهمیدی وجودت حصه ای و مرتبه ای از ذات بی نهایت خداوند است، دیگر تکالیف شرعی ساقط می‌شود. بله اینها و دهها مورد دیگر که برخی از فلاسفه و عرفا خود بدان تصریح می‌کنند، از لوازم فاسد نظریه وحدت وجود و عینیت خالق و مخلوق است لذا عده‌ای برای این که از این لوازم فرار کنند و دامن خود را عقب بکشند، این بحث را مطرح کرده‌اند که مثلا تقریر ما در وحدت وجود با تقریر صوفیه تفاوت دارد و یا آمدند برای تبیین وحدت وجود تکثیر امثله کردند.

اینها در موضوع وحدت وجود بحث را از اصالت وجود آغاز می‌کنند و به نفی ماهیات می‌پردازند و ماهیات را عدمی و به اصطلاح حد وجود می‌دانند و بعد می‌گویند وجود اصیل در واقع یکی بیش نیست و در نتیجه وجود را عین خداوند و خداوند را عین وجود اعلام می‌کنند و می‌گویند لیس فی الدار غیره دیار. لب و عصاره حرف اینها چه در اسفار و چه در منظومه و نهاية الحكمه همین است و چیزی غیر از این نیست و این همان وحدت وجود است که به نفی اصول و فروع دین میانجامد. اگر چه آقایان ادعا کنند که نخیر چنین لوازمی ندارد و یا اعلام کنند که ما لوازم آن را قبول نداریم اما این ادعا منطقا مانع از این نیست که ما بگوییم نخیر وحدت وجود این لوازم فاسد و باطل را دارد.

بعضی از مواقع هم گفته می‌شود که آنچه غلط و باطل است وحدت موجود است و نه وحدت وجود!

■ این حرف هم نادرست است و منشاش عدم تحقیق و شناخت و غور نکردن در کلمات و مبانی آن هاست. بعد از اثبات اصالت وجود و این که غیر وجود، معدوم است و این که آن وجود، واحد است و متکثر نیست و تکثرات به اعتبار ماهیات است که حد وجود و امر عدمی است آیا چیز دیگری وجود دارد که باعث تعدد و تکثر واقعی شود؟

آقای شعرانی در حاشیه اش بر شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی تصریح می‌کند که فرقی بین وحدت وجود و موجود نیست. ضمن این که خود ملاصدرا در اسفار ج ۱ صفحه ۷۱ می‌گوید: «و مما یجب أن یعلم أن اثباتنا لمراتب الوجودات المتکثره و مواضعتنا فی مراتب البحث و التعلیم علی تعددها و تکثرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل انشاء الله من اثبات وحدة الوجود و

الموجود ذاتا و حقیقة کما هو مذهب الاولیاء و العرفاء من عظماء اهل الکشف و الیقین و سنقیم البرهان القطعی علی آن الوجودات و آن تکثرت و تمایزت الا آن‌ها من مراتب تعینات الحق الاول و ظهورات نوره و شئونات ذاته لا انها امور مستقلة و ذوات منفصلة و لیکن عندک حکایة هذا المطلب آلی آن یرد علیک برهانه»

یعنی: «از مواردی که ضروری است دانسته شود این است که این که ما اثبات موجودات متکثر و متعدد می‌کنیم و در مراحل بحث و آموزش موافقت می‌کنیم و تعدد و تکثر موجودات را می‌پذیریم، منافات با آنچه که ما از قبل در صدد آن هستیم که عبارت است از وحدت وجود و موجود ذاتا و حقیقة ندارد، آن چنان که این امر (وحدت وجود و موجود) مذهب اولیاء و عرفاء از بزرگان اهل کشف و یقین است و ما به زودی اقامه برهان قطعی خواهیم کرد بر این که وجودات اگر چه (ظاهرا) متکثر و متمایز از هم هستند اما باید دانست که اینها همه از مراتب تعینات حق اول (خداوند) و ظهورات نور او و شئون ذات او هستند نه آن که آن‌ها واقعا امور مستقل و ذوات منفصل (از ذات حق) هستند .باید این مطلب را به خاطر بسپاری تا در ادامه مباحث برهان آن ارائه شود...»

همچنین در ج ۲ صفحه ۳۰۰ می‌گوید: بحث از علت و معلول و دوئیت برای مبتدیان و اذهان سافله است و الا لیس فی الدار غیره دیار و کل ما فی الوجود وهم و خیال .

و نیز می‌گوید: فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی . فهذا حکایة ما ذهبت الیه العرفاء الالهیّون والاولیاء المحقّقون . (اسفار ۲ / ۲۹۲ – ۲۹۴)

آیا مباحثی چون تشکیک در وجود و یا وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نمی‌تواند مشکل را حل کند؟

■ اینها تکثر و تعدد را اعتباری می‌دانند نه واقعی؛ چون اگر بگویند واقعی است دیگر وحدت نیست و دچار تناقض می‌شوند. آیا تعدد اعتباری و غیر حقیقی و غیر واقعی و عکوس متعدده در مرآت واحد موجب تکثر و تعدد حقیقی می‌شود؟

و اصلا فلاسفه با اعتقاد به تشکیک در مراتب وجود یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند؛ زیرا بر این اساس یک حقیقت در مرتبه ضعیف عدم وجوب وجود دارد و همان حقیقت در مرتبه عالی وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است. چگونه حقیقت وجود ممکن وحادث و محتاج و مقداری و وجود واجب و قدیم و غنی و متعالی از مقدار و زمان و مکان یک حقیقت اند.

فلاسفه با اعتقاد به تشکیک در مراتب وجود یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند؛ زیرا بر این اساس یک حقیقت در مرتبه ضعیف عدم وجوب وجود دارد و همان حقیقت در مرتبه عالی وجوب وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم وجوب وجود دارد و هم عدم وجوب وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

چگونه حقیقت وجود در مرتبه عالی اش واجب الوجود است و همان حقیقت وجود در مرتبه نازله اش واجب الوجود نیست.

و یا باید اصل وجود ممکنات را منکر بشوند که این امر بطلانش بر کودکان هم واضح است .

علاوه بر این که تشکیک در وجود مستلزم مشارکت خداوند با مخلوقات در حقیقت کنه و ذات یعنی وجود است. و اطلاق وجود بر آن‌ها مقول به تشکیک و بر همه آن ها به حسب مراتبشان صادق است و در این حد مثل و شبیه برای خداوند اثبات می‌شود که با (لیس کمثله شیئ) به قول مطلق و تفرّد و یکتایی او در حقیقت ذات منافات دارد .

علاوه بر این که مستلزم اکتناه ذات حق و اخبار از حقیقت ذات و کنه خداوند است اگر چه معرفت کنه وجود را هم خارج از فهم و ادراک بدانند و نیز مستلزم اشتراک خداوند با مخلوقات در عدم امکان معرفت وجود است و این هم بطلانش واضح است .

یکی از مشکلات اساسی این آقایان ناشی از این مساله است که خداوند را نامتناهی که یک مفهوم کاملا کمّی و مقداری است می‌دانند و همین امر آن‌ها را به ورطه نظریه وحدت وجود و این که غیر از خدا موجودی در عالم نیست و همه موجودات حصه ای از این وجود نامتناهی هستند، کشانده است، در این باره هم توضیح بفرمایید.

■ اعتقاد به نامتناهی بودن خداوند با توجه به معنایی که فلاسفه برای نامتناهی در کتب

فلسفی شان ذکر کرده‌اند که «بوجوده محیط علی ما سواه » خلاف عقل و نقل است؛ زیرا نامتناهی بودن به این معنا از ملکات مقدار است .

علاوه بر این که اشکال محدودیت در صورتی محقق می‌شود که بین خالق و خلق اشتراک در حقیقت ذات و سنخیت بین آن دو باشد نه در صورتی که سنخ خلق مباین و مغایر با سنخ خالق باشد که در این صورت هرگز صنف مقداری و عددی و زمانی و مکانی و متجزی و حادث موجب تحدید ذات متعالی از مقدار و زمان و مکان و . . . . نمی‌شود .

از مهمترین استدلال‌های ملاصدرا و دیگر منادیان وحدت وجود، مساله اشتراک معنوی مفهوم وجود نسبت به مصادیق خود است. و این که وجود در خدا و غیر خدا به یک معنا است و این به معنای حقیقت یگانه داشتن خدا و خلق است، لطفا به چکیده ای از آنچه که در کتاب تنزیه المعبود در این باره نوشته اید، اشاره بفرمایید.

■ آن ها می‌گویند بعضی از مفاهیم به معنای واحد بر خدا و خلق اطلاق می‌شوند - به نحو اشتراک معنوی - و لازمه چنین اطلاقی (یعنی لازمه اشتراک در معنا و مفهوم) اشتراک آن ها در حقیقت ، و سنخیت در مصداق است؛ زیرا مفهوم واحد به معنی واحد بر دو چیز یا بیشتر که با هم تباین دارند اطلاق نمی‌شود و به تعبیر دیگر مفهوم واحد به معنای واحد از اشیاء متباینه بما هی متباینه انتزاع نمی‌شود. بنا بر این اگر مفهوم واحدی به یک معنا بر اشیایی حمل بشود کاشف از سنخیت و اشتراک در حقیقت بین آن اشیاء خواهد بود.

جواب این است که: در بسیاری از موارد می‌بینیم عقلا کلمه واحد را به مفهوم واحد بر متباینات اطلاق می‌کنند و این امری متعارف است و هیچ اشکال عقلی‌ای ندارد.

مثلا کلمه ماهیت بر ماهیات متباینه به معنای واحد اطلاق می‌شود و هیچ کس نگفته است که: چون کلمه ماهیت بر ماهیت مختلفه متباینه به معنای واحد اطلاق می‌شود پس ماهیات تباین ندارند.

همچنین اعراض نه گانه (اجناس عالی) متباینات هستند و هیچ اشتراکی بین این اعراض نیست، با این حال به همه این ها عرض به معنای واحد اطلاق می‌شود، چنان که مفهوم مناقضه از متناقضین و مفهوم مباینه و مقابله از متباینین و متقابلین انتزاع می‌شود.

همچنین وقتی می‌گوئیم: الموجود مفهوم و المعدوم مفهوم، کلمه «مفهوم» به یک معنا بر هر دو اطلاق شده است و این دلیل نمی‌شود که موجود و معدوم با هم اشتراک داشته باشند و این دو متناقض نباشند.

عکس آن هم این چنین است، گاهی از حقیقت واحده، مفاهیم متعدد، انتزاع می‌شود و این دلیل نمی‌شود که مصداق هم متعدد باشند. مثلا می‌گوئیم: الله عالم و قادر و حیّ، حمل این مفاهیم ثلاثه باعث تعدد مصداق نیست.

پس ماهیت به معنا و مفهوم واحد بر ماهیات متباینه اطلاق می‌شود و همچنین عرض به مفهوم واحد بر اعراض نه گانه که متباینات هستند اطلاق می‌شود. و چه اشکال دارد که کلمه «موجود» به معنای واحد بر اشیای مختلف الحقایق اطلاق گردد.

خلاصه؛ اطلاق مفهوم واحد بر اشیا متباینه عقلا اشکالی ندارد زیرا این مفهوم مفهومی انتزاعی است و اطلاق مفهوم انتزاعی بر متباینات بدون اشکال است و ما در کتاب تنزیه المعبود از این اشکال هفت جواب ذکر کرده ایم به آنجا مراجعه شود.

به اعتراف معتقدین به کشف و شهود، کشف شیطانی هم داریم، و میزان در رحمانی و شیطانی بودن آن مطابقت آن کشف با برهان از عقل و نقل است، اگر این کشف مطابق با برهان باشد اعتماد بر برهان است و ضمیمه کردن کشف به برهان کضم الحجر فی جنب الانسان است و هیچ فایده ای ندارد؛ چون حجیت و اعتماد به اعتبار عقل و وحی است. و اگر کشف مطابق با برهان نباشد باز هم مفید نیست به اعتراف خصم.

از جمله حرف هایی که اهل فلسفه می‌زنند این است که ما نشسته ایم تفکر و تعقل کرده ایم و به نتایجی رسیده ایم و نسبت به آن‌ها قطع پیدا کرده ایم و از طرفی هم در اصول فقه بحث می‌شود که قطع حجیت ذاتی دارد. خب ما داریم به قطعمان اعتقاد می‌ورزیم و عمل می‌کنیم و بر اساس آن آیات و روایات را تاویل می‌کنیم. مثل این که شما قطع و یقین دارید که خداوند جسم نیست و بعد آیه یدالله فوق ایدیهم را تاویل می‌کنید. حال با توجه به این که جنابعالی مدرس اصول فقه و فقه هم هستید، چه نظری در این باره دارید؟

■ اولا در این که کسی تقصیر کند و از غیر راهی که مامور است برود و قطع به امر خلاف واقع پیدا کند این قطع حجت باشد و قاطع معذور باشد حرف درستی نیست چنان که بسیاری از اساطین فقه و اصول بیان نموده‌اند .

ثانیا ما به این گروه تذکّر می‌دهیم و حجت را تمام می‌کنیم که مبادی و مقدمات قطعتان فاسد است.

ثالثا مرحوم شیخ انصاری که بحث حجیت ذاتی قطع را مطرح کرده است، در فرائد (ج ۱ ص ۵۷) می‌گوید: «هر گاه از دلیل نقلی قطع حاصل شد، مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوث زمانی عالم حاصل شده است، دیگر ممکن نیست که به موجب دلیل عقلی مانند محال بودن تخلف اثر از موثر نیز قطع به خلاف آن حاصل گردد، و اگر هم صورت برهانی از آن حاصل شد، شبهه ای واهی در مقابل مطلبی بدیهی خواهد بود.» و این در حالی است که آقایان فلاسفه بر نفی حدوث عالم و عدم مسبوقیت آن به عدم بر خلاف همه شرایع و ادیان آسمانی و با وجود صدها آیه و حدیث دال بر حدوث و آغاز داشتن عالم و ازلی نبودن آن، اصرار می‌ورزند و مدعی قطع به آن هستند.

اهالی حکمت متعالیه از کشف و شهود هم سخن می‌گویند و مثلا این که ما با کشف و شهود هم به وحدت وجود رسیده ایم. آیا جنابعالی در کتاب تنزیه المعبود در این باره هم بحثی داشته اید، اگر آری لطفا به اختصار مطرح بفرمایید.

■ بلی ما در آن جا جواب‌های متعددی از این شبهه داده ایم. از جمله این که می‌گوئیم: به اعتراف معتقدین به کشف و شهود، کشف شیطانی هم داریم، و میزان در رحمانی و شیطانی بودن آن مطابقت آن کشف با برهان از عقل و نقل است، اگر این کشف مطابق با برهان باشد اعتماد بر برهان است و ضمیمه کردن کشف به برهان کضم الحجر فی جنب الانسان است و هیچ فایده ای ندارد؛ چون حجیت و اعتماد به اعتبار عقل و وحی است. و اگر کشف مطابق با برهان نباشد باز هم مفید نیست به اعتراف خصم.

علاوه بر این که مکاشفات و شهود – بر فرض تحقق آن – حالاتی روحی و نفسانی‌اند و از هیچ واقعیتی حکایت نمی‌کنند .

همچنین حالات روحی و اشراقات نفسانی قابل انتقال به دیگران نیستند علاوه بر این که هیچ دلیلی بر حجیت آن ها وجود ندارد .

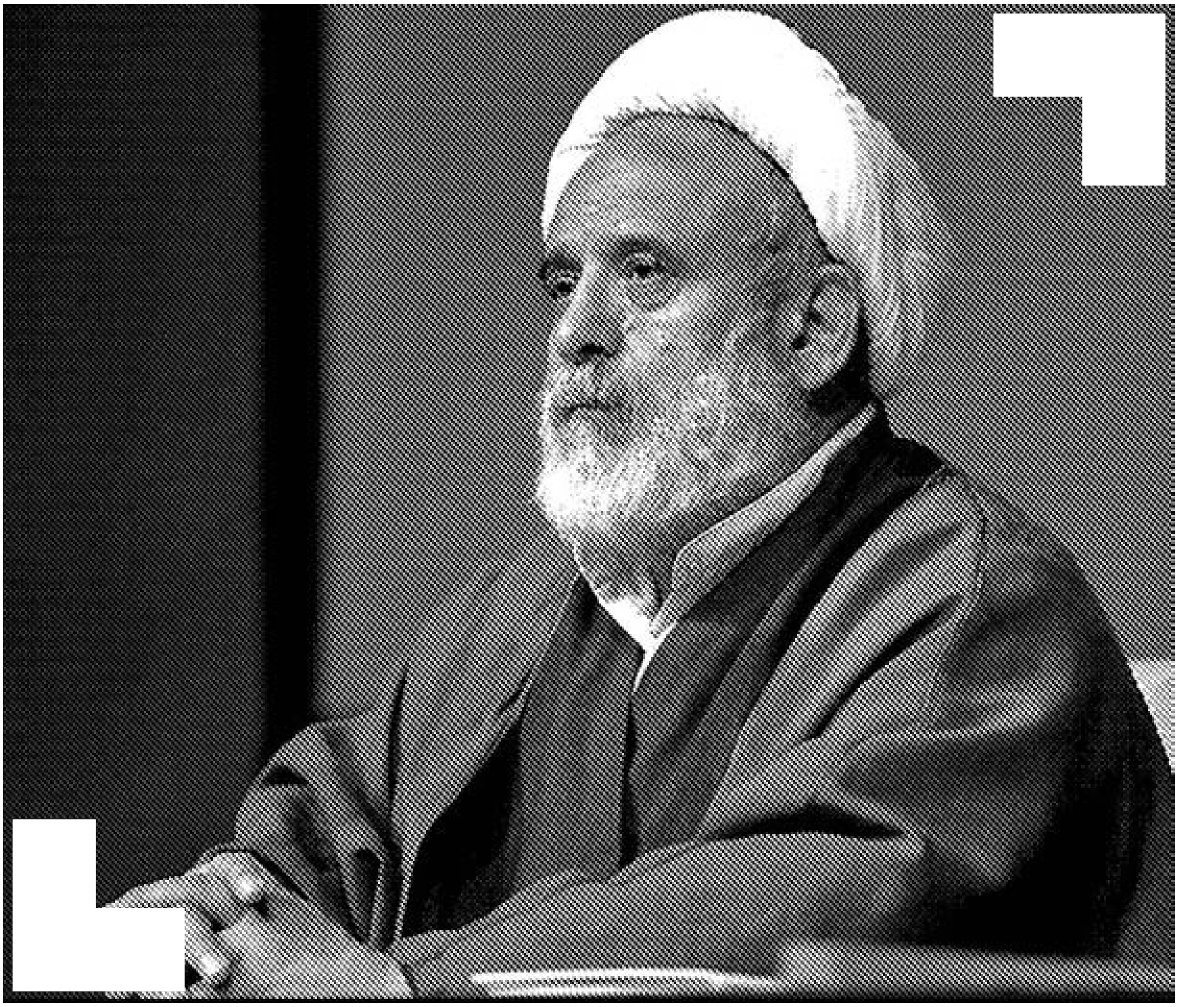
و جواب‌های دیگری در تنزیه المعبود ذکر کرده ایم به آن جا مراجعه کنید

برخی می‌پرسند شما که کتب فلسفی و عرفانی را نقد و رد می‌کنید، چه کتبی را برای مطالعه در مبحث توحید و دیگر اصول اعتقادی توصیه می‌کنید؟

■ کتب شیخ بزرگوار مفید و علامه حلی و فاضل مقداد و بسیاری از متکلمین و فقها ی شیعه که در رد فلاسفه و عرفا در طول تاریخ کتاب ها نوشته‌اند تا می‌رسد به کتاب کفایة الموحدین و حق الیقین شبر و جمیع کتب علامه مجلسی و از معاصرین هم کتاب محاضرات مجلد دوم آیت الله خوئی و کتب متعددی که از آیت الله صافی در این زمینه چاپ شده بسیار مفید است .

با تشکر از جنابعالی.

مرحوم شیخ انصاری که بحث حجیت ذاتی قطع را مطرح کرده است، در فرائد (ج ۱ ص ۵۷) می‌گوید: «هر گاه از دلیل نقلی قطع حاصل شد، مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوث زمانی عالم حاصل شده است، دیگر ممکن نیست که به موجب دلیل عقلی مانند محال بودن تخلف اثر از موثر نیز قطع به خلاف آن حاصل گردد، و اگر هم صورت برهانی از آن حاصل شد، شبهه ای واهی در مقابل مطلبی بدیهی خواهد بود.» و این در حالی است که آقایان فلاسفه بر نفی حدوث عالم و عدم مسبوقیت آن به عدم بر خلاف همه شرایع و ادیان آسمانی و با وجود صدها آیه و حدیث دال بر حدوث و آغاز داشتن عالم و ازلی نبودن آن، اصرار می‌ورزند و مدعی قطع به آن هستند.



حجت الاسلام والمسلمین استاد حسین انصاریان:

فقهای شیعه ترویج عرفان مصطلح و تصوف را سبب هدم دین می‌دانستند

اشاره

آنچه در زیر از نظر می‌گذرانید، متن گفتگوی مکتوب نشریه معارف با حجت الاسلام و المسلمین حاج شیخ حسین انصاریان در باره عرفان است که حاوی نکات مهمی در باره عرفان صوفیانه و عرفان مبتنی بر قرآن و اهل بیت علیهم السلام است.

همان‌گونه که مستحضرید در مورد خاستگاه «عرفان اسلامی» نظریه‌های متعددی وجود دارد؛ نظر شما در این‌باره چیست؟ نسبت عرفان با دین را چه می دانید؟

در پاسخ به این پرسش، ابتدا باید به این حقیقت توجه کرد که اگر منظور از عرفان، محصول فکری و نظری اندیشمندان و اهل حال جوامع گوناگون و ملت‌ها و آیین‌های مختلف است، تقریباً همهٔ آنان با اختلاف آیین‌هایشان بر اصول و بخش عمده ای از فروع آن اجماع دارند و به صورت دانشی نظری که در حدی هم قابل عمل است درآمده و تحت عنوان عرفان ارائه شده، که بخشی مبتنی بر فطرت انسان‌هاست و این منبع در همه ابنای بشر مشترک است و البته بخشی تحت تأثیر فرهنگ‌های جوامع و یا حالات روحی و روانی اشخاص می‌باشد و بنابر این ارتباطی به اصل دین ندارد، و دین از امضای کامل آن امتناع دارد. اما اگر مقصود از عرفان، عشق سوزانی است که از معرفت به اوصاف و کمالات و زیبایی بی‌نهایت حضرت رب‌العزة، از طریق قرآن و معارف اهل‌بیت علیهم السلام به ویژه دعاهایی چون کمیل، عرفهٔ سیدالشهدا علیه السلام و ابوحمزه ثمالی در قلب ظهور می‌کند و موتوری برای حرکت انسان به سوی لقاءالله و رضوان الهی است و عامل عمل به خواسته‌های حق و رنگ گرفتن از اخلاق الهی است، باید گفت چنین عرفانی به منزله روح دین و صفای آیین و مایه و پایه دینداری می‌باشد.

یکی از پرسش‌های جدی و دل‌مشغولی‌های اندیشمندان بزرگ اسلامی، رابطهٔ «عرفان و فلسفه» یا راه «دل و عقل» است؛ نظر شما در این باره چیست؟ برای وصول انسان به حقیقت، کدام راه کفایت می‌کند؟

فلسفه در اصل دانشی بشری است که بر پایه استدلال برای اثبات حقایق طبیعی و نظری بنا شده است؛ که البته بسیاری از امور مربوط به بخش طبیعی آن با پدید آمدن علوم جدید و ابزار نو، از میان رفته و باطل شده است. بخش علمی و معارفی فلسفه که در پرورش ذهن و اندیشه و در حد پخته شدن عقل باقی مانده، به نظر می‌رسد رابطه ای با عرفان خالص دینی ندارد؛ اما بسیاری از فلاسفه کوشیده‌اند فلسفه را با عرفان بشری آشتی داده و مکتبی فلسفی ـ عرفانی از آن بسازند و اصرار بر این دارند که آن راهی که فلسفه برای اثبات موضوعی به کمک استدلال طی می‌کند، همان راه را دل در صورتی که از همه رذائل اخلاقی و شائبه‌ها پاک باشد، طی می‌کند. فلسفه از طریق دلیل، دل از طریق کشف و شهود، عمل می‌کند؛ ولی جای این پرسش هست که آیا دلی غیر از دل انبیا و امامان معصوم علیهم السلام به عرصه کشف و شهود راه دارد یا نه؟ اگر دارد دل چه طایفه‌ای؟ و نمونه آن دلِ والا و پاک از هر عیب و نقص، دل کیست؟ با توجه به این‌که شاهد روشنی بر اثبات کشف و شهودِ اهل دل، از طریق آیات قرآنی و روایات اهل‌بیت علیهم السلام در منظر ما وجود ندارد، ادعاهایی که در این زمینه در «فتوحات» محی‌الدین عربی و شرح «گلشن راز» شبستری و «صالحیه» ملاعلی گنابادی و امثال این کتب می‌بینیم را نمی‌توانیم بپذیریم. بنابر این عرفان اصطلاحی نه عرفان ناب قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام، رابطه ای قوی و مستحکم با فلسفه ندارد؛ و به نظر می‌رسد آشتی بین این دو رشته، به زور و به دور از انصاف صورت گرفته است و آشتی عقلی و علمی به نظر نمی‌رسد.

با توجه به این‌که شاهد روشنی بر اثبات کشف و شهودِ اهل دل، از طریق آیات قرآنی و روایات اهل‌بیت علیهم السلام در منظر ما وجود ندارد، ادعاهایی را که در این زمینه در «فتوحات» محی‌الدین عربی و شرح «گلشن راز» شبستری و «صالحیه» ملاعلی گنابادی و امثال این کتب می‌بینیم نمی‌توانیم بپذیریم.

نسبت «عرفان» با «تصوف» چیست؟ موضع افتراق و اشتراک آن‌ها چیست و یا کجاست؟

اولاً با مطالعه دقیق در آثار متصوفه پیش و پس از اسلام، اموری به دست می‌آید که دست کم برخی از آن‌ها بر خلاف اصول دین خدا و بخشی از فروع اسلامی است؛ مانند: دوری از عمل‌گرایی و تن به راحت و استراحت سپردن، جدایی دین از سیاست، مخالفت شدید با فقیهان مکتب اهل‌بیت علیهم السلام، صلح و سازش با همه پیروان مکتب‌ها و به عبارت دیگر صلح کل بودن:

چنان با نیک و بد سر کن که بعد از مردنت عُرفی
مسلمانت به زمزم شوید و هندو بسوزاند

نزدیکی به پادشاهان ستمگر و تأمین مخارج خانقاه‌ها از طریق شاه و درباریان و خوردن هرگونه مالی که به صوفی هدیه شود، تأویل عجیب و غریب آیات قرآن و روایات ـ از باب نمونه تفسیر ابن‌عربی و تأویلات نجمیه ـ به جای رویکرد به قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام، رویکرد شدید به شعر و شاعری و خیال‌پردازی، اباحه‌گری، ایجاد روح رخوت و سستی در امّت تحت عنوان رضا به قضای الهی، بی‌تفاوت بودن به جنگ امت با ستمگران و نهایتاً بیهوده دانستن جنگ، تهمت به پاکان و نیکان در اشعار و مقالات، انباشته شدن کتب صوفیه از مطالبی که از مکتب‌های بودایی، هندویی، فلوطینی، فرفوریوسی، چینی و البته اندکی نیز از اسلام، و... .

موضوع افتراق تصوف با عرفان و اشتراکش با آن چندان قابل توجه نیست. هر دو مکتب در بعضی از امور مثل حال باطنی با هم مشترک و در بعضی از امور مانند مبدأ پیدایش و برخی از قواعد از هم جداست. کتاب «عارف و صوفی» مرحوم حاج میرزا جواد آقاتهرانی، چندان تفاوتی بین عارف و صوفی قائل نیست، بلکه هر دو را یک مسلک با دو نام می‌داند.

با مطالعه دقیق در آثار متصوفه پیش و پس از اسلام، اموری به دست می‌آید که دست کم برخی از آن‌ها بر خلاف اصول دین خدا و بخشی از فروع اسلامی است؛ مانند: دوری از عمل‌گرایی و تن به راحت و استراحت سپردن، جدایی دین از سیاست، مخالفت شدید با فقیهان مکتب اهل‌بیت علیهم السلام، صلح و سازش با همه پیروان مکتب‌ها و به عبارت دیگر صلح کل بودن.

حضرت‌عالی نزاع دایم تاریخی فقهاء (اهل شریعت) با اهل معنا (اهل طریقت، به ویژه متصوفه) را چگونه تفسیر می‌کنید؟

در مجموع با توجه به سیر تصوف و عرفان و مسائل بیان شده در هر دو مکتب که به اجمال در سه بخش قبل بیان شد، حق بودن نزاع فقها به ویژه فقهای شیعه روشن می‌شود؛ چرا که نزاع فقها با عارفان اصطلاحی (نه عارفان حقیقی که از مشرب عرفان ناب شیعی سیراب می‌شوند) و متصوفه و به عبارت دیگر اهل طریقت، به این علت بوده که رواج این مکتب را در امت سبب هدم دین و به حاشیه رانده شدن فقه و موجب خطر تأویل نادرست آیات و روایات می دانستند و از این وحشت داشتند که مکتب اهل‌بیت علیهم السلام چون خود اهل‌بیت از جامعه جدا شود و محبوس گشته، امت از آن محروم شوند.

آیا کشف و شهود در عرفان اسلامی حجیت دارد؟ به عبارت دیگر نسبت خارق عادت و یا کرامت با حقیقت چیست؟ ملاک اثبات صحت و سقم تجربه‌های عرفانی چه می‌باشد؟

اگر مراد از کشف و شهود در عرفان منتسب به اسلام همان باشد که در «فتوحات» ابن‌عربی، «صالحیه» ملاعلی گنابادی و «گلشن‌راز» شبستری آمده، و مراد از خارق عادت آن باشد که در «تذکره» عطار، «طبقات صوفیه»، «حلیة‌الاولیاء» ابونعیم، «تفسیر روح‌البیان» و «کیمیای محبت» ضبط شده، باید گفت: هیچ دلیلی بر حقانیت کشف و شهود ادعا شده از قرآن و روایات نداریم. اما اگر مراد شهود قلبی انبیا و ائمه علیهم السلام و کرامات و خارق عادات آنان است، در صریح قرآن و روایات به عنوان حقیقت و کاری که مصدّق نبوت و امامت است، به صورت فراوان بیان شده است.

از نظر شما مؤلفه‌های عرفان و سلوک ناب اسلامی ـ شیعی چیست؟

عرفان شیعی، مرکب از سه مقوله «معرفت»، «عشق به حق»، «وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»(بقره/۱۶۵)، و «عمل و حرکت» است؛ و سلوک عرفانی اسلامی شیعی با توجه به آیات و معارف حقّه نهایتاً عبارت است از: اجتناب از محرمات ظاهری و باطنی «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ» (انعام/۱۵۱)، تخلق به اخلاق حسنه و عمل بر اساس فقه اهل‌بیت علیهم السلام، که جز این سه مرحله گمراهی است، گرچه رنگ و لعاب دینی داشته باشد.

تحلیل شما از موج معنویت‌گرایی نوپدید و عرفان‌های جدید در جهان چیست؟ آیا منشأ این مسئله، احساس خلاء معنویت ناب و اصیل است و یا پروژه ای سیاسی برای تحت تاثیر قرار دادن ادیان الهی می‌باشد؟ به نظر شما بهترین راه مقابله با این موج یا هدایت و مدیریت آن در ایران اسلامی چیست؟

قطعاً موج معنویت‌گرایی در دنیای امروز معلول و محصول خلأ معنوی بشر است که مکتب‌های مادی و الحادی در شرق و غرب سبب این خلأ شده‌اند؛ اما سیاست‌بازان جهانی و ملحدان به کار گرفته از طرف استعمارگران و استثمارچیان به شدت با پروژه‌های دین‌سازی و عرفان‌سازی جدید، پرکردن این خلأ را پی می‌گیرند تا از رشد جهانی دین اسلام و مکتب ناب قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام جلوگیری کنند.

راه مقابله با این خلأ معنوی رساندن پیام اسلام ناب با رسانه‌های صدا و سیما، مجلات، روزنامه‌ها و جذب نسل جدید به معارف دینی است؛ و به خصوص باید از این وسایل مدرن در شناساندن خطرات عرفان‌های کاذب به نسل کنونی کشور اقدام کرد. در این زمینه نیز واجب و ضروری است مساجد و حسینیه‌ها را به هر شکل ممکن تبدیل به حوزه بسیار پرجاذبه از نظر ساختمان و اموری چون کتابخانه و برنامه‌های جذاب مستمر سالانه به ویژه در اوقات فراغت نمود و به تقویت وعاظ درس‌خوانده در حوزه‌ها و مورد تأیید علمی مدارس دینی و عالمان واجد شرایط پرداخت و منابر و رادیو و تلویزیون را از دست بی‌سوادان و بی‌هنران و آنان که سخنرانی‌هایشان مردم و نسل را دین‌گریز می‌کنند گرفت و در این زمینه به‌خاطر اسلام هیچ مماشاتی را روا نداشت. نیز لازم است جزواتی متین، استوار، مستدل، کم‌حجم، با جاذبه ادبی از طریق دانشگاه‌ها، مدارس، ادارات، مساجد، در اختیار نسل جدید قرار داد و خطرات و دشمنان را به آنان شناساند.

تحلیل شما از گسترش نشر و استقبال روزافزون از کتاب‌های شرح احوال عرفاء و اهل معنا در جامعه چیست؟ آثار مثبت و آسیب‌های محتمل این امر را چه می دانید؟

سخنرانی‌های ناب و صحیح حضرت امام خمینی(ره) در اوایل پیروزی انقلاب و چند سال پس از آن در رابطه با معنویت و یا اشارات ایشان به مسائل عرفان، نسل ما را مجذوب عرفان نمود. بخشی از این نسل بدون مراجعه به اهل فن و بدون مطالعه کتب پرمحتوا و نقاد، به مسائل روحی و عرفان‌گرا گرایش پیدا کرد، و به دنبال مباحث عرفانی و شرح حال عرفا رفت. گروهی از کسانی که در هر زمان با هر دست‌آویزی حریصانه برای پر کردن جیب خود از مال و منال دنیا و پول و ثروت در تکاپویند، از این پدیده معنوی سوء استفاده کرده و به نوشتن و فروختن این‌گونه کتاب‌ها در شرح احوال اشخاص گذشته و معاصر پرداختند؛ کتاب‌هایی که پر از داستان‌های غیرواقعی و کشف و کرامات ساختگی بوده است.

من سالیان طولانی با برخی از کسانی که این‌گونه کتاب‌ها درباره آنان نوشته شده است، مراوده و معاشرت داشتم، و با این که خود به شدت در طلبش بودم، اما آنچه این بازرگانان ثروت نوشته‌اند، از آنان ندیدم! کرامات اینان فقط در تقوا و عمل صالح فردی‌شان بود. هیچکدام به اندازهٔ

ویژگی های عرفان و تصوف: نزدیکی به پادشاهان ستمگر و تأمین مخارج خانقاه‌ها از طریق شاه و درباریان و خوردن هرگونه مالی که به صوفی هدیه شود، تأویل عجیب و غریب آیات قرآن و روایات ـ از باب نمونه تفسیر ابن‌عربی و تأویلات نجمیه ـ رویکرد شدید به شعر و شاعری و خیال‌پردازی، اباحه‌گری، ایجاد روح رخوت و سستی در امّت تحت عنوان رضا به قضای الهی، بی‌تفاوت بودن به جنگ امت با ستمگران و نهایتاً بیهوده دانستن جنگ، تهمت به پاکان و نیکان در اشعار و مقالات، انباشته شدن کتب صوفیه از مطالبی که از مکتب‌های بودایی، هندویی، فلوطینی، فرفوریوسی، چینی و البته اندکی نیز از اسلام، و... .

یک میلیونیوم خمینی بزرگ نه با مردم بودند، نه برای دین و مردم در برابر استبداد و استعمار مبارزه کردند و نه کار چشم‌گیری برای مردم و دغدغه آنان انجام دادند؛ بلکه برخی از آنان جز عبادت فردی و حفظ شخصیت و آبروی خود کاری نداشتند! روی این حساب من اکثر آن کتاب‌ها را چنان که در منابر و مجالس خصوصی‌ام اعلام کرده‌ام، قبول ندارم. بنده آن کتاب‌ها را فقط وسیله ارتزاق و تخریب عقاید حقه مردم میدانم. البته تنها کتابی که در این مورد سفارش به خواندنش دارم «فضیلت‌های فراموش شده» شرح حالات آخوند ملاعباس تربتی است که این کتاب، کتاب متین و درستی است و کرامات اخلاقی و عملی آخوند در آن به قلم فرزند دانشمند و روشنفکرش مرحوم راشد تربتی بیان شده و در تربیت و رشد طلاب و نسل انقلاب مؤثر است. دیگر کتاب‌ها جز این‌که نگاه مردم را از اهل‌بیت و کرامات آن عرشیان فرشین به دیگران معطوف نماید، اثر دیگری ندارد و شاید بدون توجه مؤلفانش به همین خاطر نوشته شده باشد.

نزاع فقها با عارفان اصطلاحی (نه عارفان حقیقی که از مشرب عرفان ناب شیعی سیراب می‌شوند) و متصوفه و به عبارت دیگر اهل طریقت، به این علت بوده که رواج این مکتب را در امت سبب هدم دین و به حاشیه رانده شدن فقه و موجب خطر تأویل نادرست آیات و روایات می دانستند و از این وحشت داشتند که مکتب اهل‌بیت علیهم السلام چون خود اهل‌بیت از جامعه جدا شود و محبوس گشته، امت از آن محروم شوند.

همان‌گونه که اطلاع دارید علاوه بر درس اخلاق اسلامی در دانشگاه، یکی از دروس معارف اسلامی که به شکل اختیاری ارائه می‌شود «درس عرفان عملی در اسلام» است. نظر شما در این باره چیست؟ استاد این درس چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ آیا شما خود طرح مطالعاتی خاصی در این باره پیشنهاد می‌کنید؟ لطفاً منابع اصیل عرفان اسلامی را برای استاد و دانشجو ـ به تفکیک سطح ـ برشمارید.

بنده اغلب جزواتی که به عنوان معارف اسلامی تدریس می‌شود را به عنوان معارف ناب قبول ندارم؛ زیرا آمیخته ای از فلسفه و کلام است و برای دانشجویان، پیچیده و گاهی غیر قابل درک و به صورت غیرکاربردی و صرفاً تئوری است. علاوه بر آن که این مباحث اخلاقی هم گاهی مخلوط با نقل شده‌های کتب یونانی شده است و بیشتر محتوای ادبی و انشایی دارد و از آیات قرآن و روایات در زمینه اخلاق، چنان که باید استفاده نشده است.

درس عرفان عملی اسلام، اگر صد در صد عرفان قرآنی ـ اهل‌بیتی باشد، قابل قبول است. این دروس باید برگرفته از قرآن و مدرسه اهل‌بیت علیهم السلام و دارای نظمی خاص و بدون ابهام و پیچیدگی و برای دانشگاهیان بسیار جذاب باشد؛ و باید اساتیدش با زبان حال آن را به دانشجویان انتقال دهند. این در صورتی است که اساتید خودشان به حقایق ناب اخلاق و عرفان آراسته باشند تا دانشجو مصداق عملی آن درس‌ها را با چشم سر و دیده دل ببینند؛ بلکه از طریق استاد در گردونه اخلاق و عرفان قرار گیرند، و خود اسوه و سرمشق دیگران شوند.

کتاب‌هایی مانند «محجة‌البیضاء» فیض کاشانی، «جامع‌السعادات» ملامهدی نراقی، مؤلفات میرزا احمد آشتیانی، «ادب فنای مقربان» آیت‌الله جوادی آملی، شرح دعای کمیل حقیر، و از همه بهتر اگر بتوان تلفیقی از همه آن‌ها به دست داد را سفارش می‌کنم. البته مؤسسه دارالعرفان با گردهم آوردن اساتیدی مؤمن و مخلص و محقق، در صدد تألیف دو نوع کتاب عرفانی است؛ یکی برای تدریس در لایه‌های مختلف دانشجویی و دیگری شرح حال عرفای اصیل شیعی برای عموم.

بنده اغلب جزواتی که به عنوان معارف اسلامی تدریس می‌شود را به عنوان معارف ناب قبول ندارم؛ زیرا آمیخته ای از فلسفه و کلام است و برای دانشجویان، پیچیده و گاهی غیر قابل درک و به صورت غیرکاربردی و صرفاً تئوری است. علاوه بر آن که این مباحث اخلاقی هم گاهی مخلوط با نقل شده‌های کتب یونانی شده است .

همانگونه که می‌دانید، در حال حاضر دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها با رویکرد فلسفی ـ کلامی عرضه می‌شود (به ویژه اندیشه اسلامی۱ و ۲)؛ به نظر شما این رویکرد و تمرکز بر براهین فلسفی، چقدر می‌تواند در تقویت ایمان و اعتقاد و جذب جوانان به دین و جلوگیری از دین‌گریزی آن‌ها مؤثر باشد؟

www.ebnearabi.com

با وجود زحمات و خدمات پدید آورندگان، بنده اندیشه اسلامی ۱ و ۲ را برای دانشجویان به عنوان اندیشه اسلامی ناب نمی‌پسندم. از طریق منابر در شهرهای مختلف، از برخی دانشجویان هم شنیده‌ام که از آن کتاب‌ها گریزانند و فقط به خاطر به دست آوردن نمره آن‌ها را می‌خوانند! پس اثر چندان مطلوبی در حفظ ایمان و عقاید و جلوگیری از دین‌گریزی آنان ندارد. به نظر می‌رسد اگر تفسیر مختصری به اندازه همین کتاب‌ها و حجم آن‌ها از آیات قرآن در زمینه حفظ ایمان و عقاید و جلوگیری از دین‌گریزی و نیز بخش‌هایی از نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و روایات مربوطه به صورتی زیبا با عنوان‌بندی‌های جذاب و به شکلی منظم به عنوان اندیشه اسلامی ۱ و ۲ و دیگر متون وابسته به این رشته تدوین شود، چون هر سه از نور وحی و ولایت صادر شده، اثر فوق‌العاده ای بر مخاطب خود دارد و دل‌ها را آن چنان که باید منور می‌کند و قدم‌ها را در مسیر دین ثابت نگاه می‌دارد و درس‌گریزی را علاج می‌کند و دانشجویان را با اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله آشنا می‌سازد. پس باید هر چه زودتر این کار انجام گیرد که بسیار دیر است.

اگر مراد از کشف و شهود در عرفان منتسب به اسلام همان باشد که در «فتوحات» ابن‌عربی، «صالحیه» ملاعلی گنابادی و «گلشن‌راز» شبستری آمده، و مراد از خارق عادت آن باشد که در «تذکره» عطار، «طبقات صوفیه»، «حلیة‌الاولیاء» ابونعیم، «تفسیر روح‌البیان» و «کیمیای محبت» ضبط شده، باید گفت: هیچ دلیلی بر حقانیت کشف و شهود ادعا شده از قرآن و روایات نداریم.

در پایان از بذل توجه و اختصاص وقتی که به معارف و مخاطبان فرهیخته آن دادید، تشکر می‌کنم.

من هم از شما متشکرم. موفق باشید.

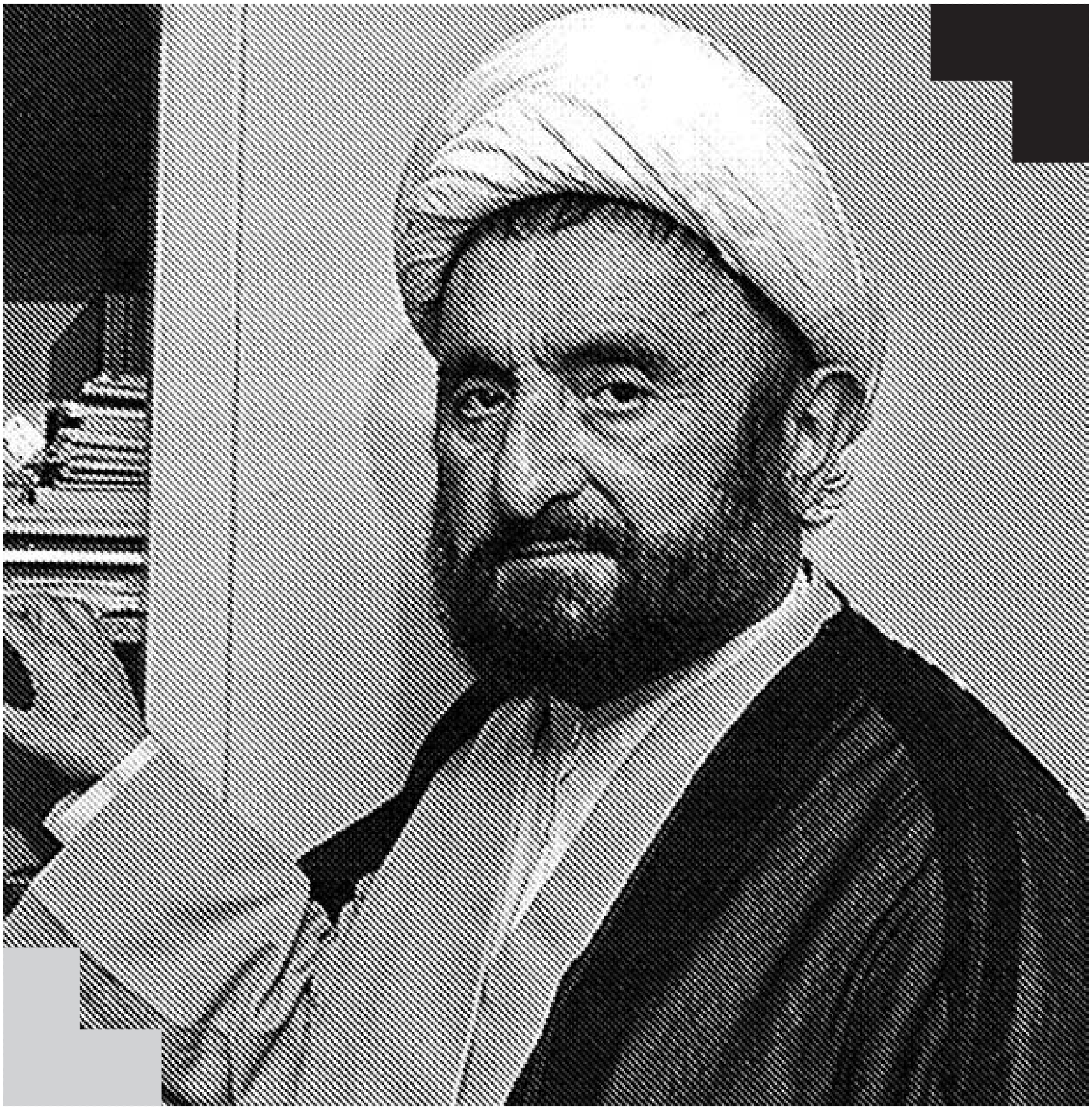
منبع: نشریه معارف، شماره ۹۳، مرداد و شهریور ۱۳۹۱

دفتر ویژه

وحدت وجود

- علامه مجلسی و صوفیه/ محقق فقید مرحوم حجت الاسلام والمسلمین علی دوانی
- نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت علیهم السلام و عالمان متقدم شیعه/ محمد علی صابری
- تصوف و جاهلیت/علی اصغر حق‌سرشت

۱ دفترویژه



محقق فقید مرحوم حجت الاسلام و المسلمین علی دوانی

علامه مجلسی و صوفیه

اشاره

مطلبی که در زیر از نظر می‌گذرانید بر گرفته از کتاب مهدی موعود ترجمه جلد ۵۱ بحار الانوار به قلم محقق فقید حجت الاسلام و المسلمین علی دوانی است که به شرح دیدگاه مرحوم علامه محمد باقر مجلسی در باره صوفیه پرداخته است.

سلاطین صفویه از یک خاندان آذربایجانی صوفی مشرب بودند. مرد نامی این سلسله شیخ صفی الدین اردبیلی است که می‌گویند خود صوفی بوده و مدتی دنبال انسان کامل می‌گشته، و در شیراز به ملاقات شیخ سعدی رفته ولی صحبت او را نپسندیده سپس نزد شیخ زاهد گیلانی رفته و داماد او شده است.

فرزند او سلطان جنید و نوه‌اش سلطان حیدر - پدر شاه اسماعیل صفوی - نیز ریاست صوفیان شیعه اردبیل و آذربایجان را داشته‌اند، ولی درست معلوم نیست که آن‌ها تا چه اندازه پایبند تصوف بوده‌اند. آیا آن‌ها هم چله‌نشینی و ترک حیوانی، ذکر جلی، ذکر خفی، سماع، وجد، رقص و پایکوبی را مانند سایر فرق صوفیه با کم و بیشی اختلاف شعار خود ساخته بودند، یا فقط نظر به اوضاع محیط و استفاده از فرصت به منظور سیاسی و قیام مذهبی علیه حکومت سنّی که در ایران حکمرانی می‌کردند به صوفی‌گری دل بسته بودند؟

به نظر ما آن‌ها ابدا به مقررات درویشی و بدعت‌های صوفیانه که از اهل تسنّن سرچشمه گرفته است، اعتنا نداشتند و خرقه و کرسینامه و سلسله و طریقتی نمی‌شناختند. زیرا می‌بینیم ملا عبد الرحمن جامی شاعر و صوفی معروف با همه شهرتی که «شیخ صفی الدین اردبیلی» داشت، در کتاب «نفحات الانس» که شرح حال سلسله مشایخ صوفیه است، از وی نام نبرده، و سایرین هم اصلا سلسله‌ای برای شیخ صفی الدین و اولاد و اتباع وی ذکر نکرده‌اند.

اگر بعضی از اکاذیب در کتب صوفیه راجع به کشف و کرامات وی دیده شود، همه ساخته صوفیه عهد صفویه است که به عنوان تملّق و چاپلوسی در نزد پادشاهان این دودمان، دست به این مجعولات زده و شیخ صفی الدین را یک صوفی تمام عیار معرفی می‌نمودند.

آنچه از آثار صوفیه در ظهور این سلسله می‌بینیم این است که «صوفیه» در مقابل شیوع تصوّف در بین اهل تسنن، جمعی از شیعیان را نیز بدین نام خوانده و آن‌ها یک جبهه واحد و مجهّز سیاسی تحت عنوان «صوفیه» که نزد عموم اعتباری داشتند به منظور گرفتن زمام امور از دست سلاطین و امرای ترکمانان «آق قویونلو» که بر فارس و آذربایجان و غرب ایران حکومت می‌کردند، و همه از سنیان متعصب بیگانه بودند تشکیل دادند. آن جبهه را که بعدها به صورت نیرومندی درآمده «قزلباش» می‌گفتند.

شعار اینان حتی سالها بعد از روی کار آمدن سلاطین صفویه، اطاعت از مرشد کامل یعنی شاه وقت بود. از اینجا پیداست که تصوف صفویه جنبه سیاسی داشته، و گر نه «شاه» کجا و مرشد کامل کجا! صفویه از صوفیه همان استفاده را می‌کردند که عثمانی‌های ترکیه می‌نمودند چه دولت‌های عثمانی در اوائل کار از وجود فرقه‌های متنفّذ دراویش و مخصوصا سلسله نقشبندی و بکتاش که هم سرباز بودند و هم درویش، استفاده می‌کردند. چنانکه در میان عیسوی‌ها تا مدتی پس از جنگ‌های صلیبی همین رسم متداول بود و مردمی نیم نظامی و نیم مذهبی - شوالیه دوتامپل و شوالیه سوسپیتالیه و شوالیه توتوتیک - وجود داشتند.[1] غیر از این هیچ‌گونه اثری از ذکر و سلسله و طریقت و اجازه و تلقین و این بازی‌ها که شالوده صوفیان سنّی و شیعه است، در زندگی سلاطین صفویه دیده نمی‌شود.

نخستین کسی که علنا در دولت صفویّه با صوفیه درافتاد و عقائد خرافی آن‌ها را به باد انتقاد گرفت، عالم عظیم الشّأن ملا محمد طاهر قمی استاد اجازه علامه مجلسی بود که شیخ الاسلام قم بوده، و از محدّثین نامور به شمار می‌آمد. اصلا شیرازی ولی در قم سکونت داشته است. چنان که خود می‌گوید نخست بی‌علاقه به صوفیه نبوده ولی بعدها که پی به فساد مشرب آن‌ها می‌برد سرسختانه به مبارزه با آنان قیام می‌کند، آنهم در دولت صفویه که صوفیان به یاد آن شارب می‌جونـد! ملا محمد طاهر کتاب‌هائی چند در ردّ صوفیه نوشته که از جمله «ملاذ الاخیار» به عربی، و «تحفة الاخیار» به فارسی سلیس و پرمغز است.

نفوذ علمای شیعه در دوره صفویه

به همین جهت می‌بینیم وقتی صفویه

بر سر کار آمدند، به جای اینکه بازار صوفی‌گری رونق گیرد، علما و مجتهدین شیعه عرب و عجم به این کشور شیعه شده روی آوردند. مانند محقّق اول شیخ علی کرکی، شیخ لطف الله می‌سی که مسجد او هنوز در اصفهان معروف است، شیخ حسین بن عبد الصمد پدر شیخ بهائی، و خود شیخ بهائی و شیخ علی منشار پدر زن او که همه از علمای عرب جبل عامل بودند، و مانند میر غیاث الدین منصور شیرازی، میرداماد، علامه مجلسی اول و دوم که همه در دولت صفویه دارای مناصب مختلف شیخ الاسلامی یا منصب وزارت و مشاورت شاه بودند، و در تمام دوران صفویه یک صوفی و درویشی را نمی‌بینیم که سمتی یافته و کرّ و فرّی داشته است.

البته معلوم است که هر چند تصوّف صفویه جنبه سیاسی داشته، ولی درویش‌های دورهگرد و عرفان‌بافان بی‌قید و بند که جنگ هفتاد و دو ملت را همه عذر نهاده بودند، از فرصت استفاده نموده و از این عنوان و اشتهار اجداد صفویه به تصوّف ـ به هر معنا که واقعا بوده ـ استفاده می‌کردند، و شاه هم احیانا از خانقاه ساختن و معرکه‌گیری آن‌ها جلوگیری نمی‌نموده است ولی از این حدود تجاوز نکرده‌اند.

دانشمندانی که علیه صوفیه قیام کردند

نخستین کسی که علنا در دولت صفویّه با صوفیه درافتاد و عقائد خرافی آن‌ها را به باد انتقاد گرفت، عالم عظیم الشّأن ملا محمد طاهر قمی استاد اجازه علامه مجلسی بود که شیخ الاسلام قم بوده، و از محدّثین نامور به شمار می‌آمد. اصلا شیرازی ولی در قم سکونت داشته است. چنان که خود می‌گوید نخست بی‌علاقه به صوفیه نبوده ولی بعدها که پی به فساد مشرب آن‌ها می‌برد سرسختانه به مبارزه با آنان قیام می‌کند، آنهم در دولت صفویه که صوفیان به یاد آن شارب می‌جوند! ملا محمد طاهر کتاب‌هائی چند در ردّ صوفیه نوشته که از جمله «ملاذ الاخیار» به عربی، و «تحفة الاخیار» به فارسی سلیس و پرمغز است.[۲]

ملا محمد طاهر در مبارزه خود، برای از میان بردن صوفیه چندان توفیقی نیافت و فقط توانست زمینه را برای دانشمند دلسوز و بیدار و زنده‌دل آینده علیه رواج بازار بوق و پوست و کشکول و بدعتها و خرافات صوفیه آماده سازد. بعد از وی شاگردش علامه مجلسی راه او را دنبال کرد و عملا جلو بدعت‌های آن‌ها را گرفت و در کتاب‌های فارسی و عربی خود سخت بر آن‌ها تاخت...

بعد از علامه مجلسی در اواخر سلطنت آغا محمد خان قاجار، دوباره مردم به شارب‌گذاری و بیعاری و بیکاری و بی‌بند و باری یعنی صوفی‌گری خو گرفته بودند و مرشدانی همچون معصوم علی هندی[۳] ـ که مردی مرموز و مجهول الهویّه بود و نسب او و هنوز هم معلوم نشده ـ و مریدان او نور علیشاه، فیضعلی شاه اصفهانی، معطر– علیشاه، مظفر علیشاه، رونقعلی شاه کرمانی و غیره پیدا شده، بازار خرافات را رونق بخشیدند. در این موقع با قیام نابغه بزرگ آقا محمد علی کرمانشاهی فرزند ارشد استاد کل وحید بهبهانی مؤلف کتاب «مقامع الفضل» که خود با سه واسطه خواهرزاده علامه مجلسی است، به کلی تار و مار شدند. به طوری که قریب پنجاه سال صوفی‌گری از این مرز و بوم برافتاد. آنگاه در دولت محمد شاه قاجار و صدارت وزیر او حاج میرزا آقاسی که یک درویش خرافی و مهمل و بی‌اراده بود از گوشه و کنار مملکت، سرو کلّه دراویش با بوق و کشکول پیدا شد، و کم کم ایران را به صورت جنگل مولا درآورد!

صوفیّه مانند هر فرقه گمراه و اقلیت بی‌ثباتی که طبق معمول هر دانشمند پارسای زاهد و خوشنامی را به خود منتسب می‌دانند، علامه مجلسی اول را جزء علمای متمایل به تصوّف دانسته و از یک جمله علامه مجلسی دوم در مقدّمه «زاد المعاد» که گفته «صوفیان صفوتنشان» و نامه‌ای که مؤلف «طرائق» نسبت به او داده و هیچ‌گونه دلیلی بر صحّت آن در دست نیست، چنین وانمود کرده‌اند که او نیز بی‌میل به صوفیه نبوده، و نتیجه گرفته‌اند

صوفیّه مانند هر فرقه گمراه و اقلیت بی‌ثباتی که طبق معمول هر دانشمند پارسای زاهد و خوشنامی را به خود منتسب می‌دانند، علامه مجلسی اول را جزء علمای متمایل به تصوّف دانسته و از یک جمله علامه مجلسی دوم در مقدّمه «زاد المعاد» که گفته «صوفیان صفوت نشان» و نامه‌ای که مؤلف «طرائق» نسبت به او داده و هیچ‌گونه دلیلی بر صحّت آن در دست نیست، چنین وانمود کرده‌اند که او نیز بی‌میل به صوفیه نبوده، و نتیجه گرفته‌اند که موضوع مخالفت علامه مجلسی با صوفیه حقیقت ندارد. البته این پندار واهی، یا صحنهسازی عده‌ای از صوفیه است، و گر نه عده دیگر که نتوانسته‌اند مخالفت مجلسی را با صوفیه توجیه کنند، سخت با علامه مجلسی مخالف هستند و نسبت به آن مرد بزرگ شیعه عناد می‌ورزند.

که موضوع مخالفت علامه مجلسی با صوفیه حقیقت ندارد. البته این پندار واهی، یا صحنهسازی عده‌ای از صوفیه است، و گر نه عده دیگر که نتوانسته‌اند مخالفت مجلسی را با صوفیه توجیه کنند، سخت با علامه مجلسی مخالف هستند و نسبت به آن مرد بزرگ شیعه عناد می‌ورزند.

این صحنه‌سازی‌ها نمی‌تواند، مجلسی را با صوفیه سازش دهد...! گفته وی در مقدمه زاد المعاد به ملاحظه پادشاه وقت شاه سلطان حسین صفوی بوده که اجداد خود را صوفی میدانسته‌اند. آنهم چه صوفی؟ چنانکه گفتیم درست معلوم نیست!

مجلسی اول در شرح فارسی «من لا یحضره الفقیه» در شرح حدیث «بادروا الی ریاض الجنّة، قالوا یا رسول الله و ما ریاض الجنّة؟ قال حلق الذّکر» می‌نویسد:

«مقصود از حلقه‌های ذکر مجلسی است که در آن از علوم دینیه یا مواعظ حسنه گفتگو شود، چنانکه از ائمه چنین وارد شده. و اما «ذکر جلی» صوفیه از ائمه چیزی به ما نرسیده، و از سنیان و فاسد و باطل و مخالف آیات قرآن است»! آیا چنین کسی می‌تواند صوفی یا مایل به صوفی‌گری باشد؟ علامه مجلسی نیز در کتاب‌های «عین الحیات» و «حق الیقین» و مواردی از «بحار الانوار» و «مرآت العقول» شرح کافی، و رساله «اعتقادات» سخت از صوفیه نکوهش فرموده و با روایات اهل بیت تمام فرقه‌های آن‌ها را خارج از اسلام و تشیّع دانسته و آن‌ها را بدعتگذار در دین معرفی کرده و از پدرش دفاع نموده است.»

گفتار علامه مجلسی راجع به صوفیه در رساله اعتقادات

{علامه محمد باقر مجلسی} از جمله در رساله «اعتقادات» می‌نویسد:

«جماعتی از مردم عصر ما به نام صوفیه بدعتهائی اختراع کرده و آن را مسلک خود قرار داده و گوشه‌گیری و رهبانیت را شعار خود ساخته‌اند تا به نظر خود بدان وسیله خدا را عبادت کنند! با اینکه پیغمبر از رهبانیت و گوشه‌گیری از خلق نهی فرمود، و دستور داد که مسلمانان باید ازدواج کنند، و با مردم معاشرت نمایند، و در اجتماعات مسلمین حاضر شوند، و با مؤمنین نشست و برخاست کنند، و یکدیگر را به راه خیر و صلاح و اعمال نیک هدایت و راهنمائی کنند، و احکام خدا و مسائل دینی بیاموزند و به دیگران یاد دهند، و عیادت بیماران بنمایند، و تشییع جنازه و ملاقات مؤمنین و سعی در انجام حوائج آن‌ها داشته باشند، و امر به معروف و نهی از منکر بنمایند، و حدود الهی را جاری سازند، و احکام خدا را منتشر کنند، در حالی که رهبانیتی که صوفیه اختراع کرده‌اند مستلزم ترک تمام این واجبات و مستحبات است! به علاوه صوفیه در این رهبانیت (گوشه‌گیری و خانقاه‌نشینی) عبادت‌های ساختگی پدید آورده‌اند.

از جمله این عبادات ساختگی ذکر خفی است که نزد آن‌ها عمل خاصی است و با هیئت مخصوصی معمول می‌دارند. نه آیه‌ای و نه روایتی در باره این ذکر خفی از شرع مطهر وارد نشده و در هیچ کتابی هم پیدا نمی‌شود که البته این خود بدون هیچ‌گونه شک و تردیدی بدعت است و پیغمبر صلّی الله علیه و آله فرمود: کلّ بدعة ضلالة و کلّ ضلالة سبیلها الی النّار. یعنی: هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی راهش به طرف جهنم است. از جمله آن بدعتها «ذکر جلی» است که در آن حالت با اشعار و نعره الاغ آواز می‌خوانند، و عربده می‌کشند، و این را عبادت خدا می‌دانند و عقیده دارند که جز این دو ذکر و بدعت‌ها، خدا عبادت دیگری ندارد، و بدینگونه تمام واجبات و مستحبات و نوافل را ترک می‌کنند، و هر گاه نماز می‌خوانند مثل مرغی که پی در پی منقار به زمین می‌زند، با عجله و شتاب قناعت می‌کنند، و اگر ترس از علماء نبود، حتی این نوع نماز خواندن را هم به کلی ترک می‌کردند! صوفیه لعنهم الله تنها به این بدعتها اکتفا نکرده‌اند، بلکه اصول دین را نیز تغییر داده‌اند، و قائل به وحدت وجود شده‌اند. معنای وحدت وجود که در این زمان مشهور است و از مشایخ آن‌ها شنیده می‌شود کفر است و نیز صوفیه

مجلسی اول در شرح فارسی «من لا یحضره الفقیه» در شرح حدیث «بادروا الی ریاض الجنّة، قالوا یا رسول الله و ما ریاض الجنّة؟ قال حلق الذّکر» می نویسد: «مقصود از حلقه‌های ذکر مجلسی است که در آن از علوم دینیه یا مواعظ حسنه گفتگو شود، چنانکه از ائمه چنین وارد شده. و اما «ذکر جلی» صوفیه از ائمه چیزی به ما نرسیده، و از سنیان و فاسد و باطل و مخالف آیات قرآن است»! آیا چنین کسی می‌تواند صوفی یا مایل به صوفی‌گری باشد؟ علامه مجلسی نیز در کتاب‌های «عین الحیات» و «حق الیقین» و مواردی از «بحار الانوار» و «مرآت العقول» شرح کافی، و رساله «اعتقادات» سخت از صوفیه نکوهش فرموده و با روایات اهل بیت تمام فرقه‌های آن‌ها را خارج از اسلام و تشیّع دانسته و آن‌ها را بدعتگذار در دین معرفی کرده و از پدرش دفاع نموده است.

عقیده‌مند به جبر و سقوط عبادات و غیر این‌ها از عقائد فاسد و سخیف هستند.

پس‌ای برادران من! دین و ایمان خود را از فریب‌های این شیاطین و دغلبازی آن‌ها حفظ نمایید، و از خدعه و نیرنگ ساختگی آن‌ها که دل‌های مردم نادان بدان متمایل می‌گردد، پرهیز کنید!»

و چون صوفیه پدرش مجلسی اول را نظر به تقوا و مقام معنویش طبق معمول صوفیان به خود منتسب می‌نمودند، در آخر همین رساله می‌فرماید:

«مبادا گمان بد در حق پدرم علامه مجلسی ببری و او را صوفی بدانی زیرا وی پاک‌تر از این است که دامنش به لوث تصوف آلوده شود و من از هر کس آشناتر به حال پدرم می‌باشم!»

نظریه علامه مجلسی در حق الیقین و عین الحیات راجع به تمام فرقه‌های صوفیه شیعه و سنی

علّامه مجلسی در کتاب فارسی «حقّ الیقین» که آخرین تألیف پراثر و ذیقیمت اوست، و همان است که مرحوم سید عبد الله شبر، آن را با جزئی تغییری به عربی ترجمه کرده است، در مبحث اثبات وجود خدا، و بحث صفات سلبیه باری تعالی می نویسد:

«هفتم آنکه حق تعالی با چیزی متحد نمی‌شود. زیرا که اتحاد اثنین (دو چیز) محال است و او را زن و فرزند نمی‌باشد، و در چیزی حلول نمی‌کند. چنان که نصاری می‌گویند که حضرت عیسی فرزند خداست، یا آنکه خدا در او حلول کرده است. یا با او متحد شده است، و این‌ها همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است، و عین کفر است. و آنچه صوفیه می‌گویند که حق تعالی عین اشیاء است، یا آنکه ماهیّات ممکنه امور اعتباریّه‌اند و عارض ذات حق شده‌اند، یا آنکه خدا در عارف حلول می‌کند و یا با او متحد می‌شود همه این احوال عین کفر و زندقه است! علامه مجلسی در موارد بسیاری از کتاب «عین الحیات» که آن را نیز به فارسی ساده در مواعظ و اندرز نوشته است در باره نکوهش صوفیه و بدعتها و پندارهای واهی و مفاسد تصوف سخن گفته است.

از جمله در باره چلّه‌نشینی که شعار مشایخ صوفیه است و حتی به دروغ نسبت به خود مجلسی و پدرش هم داده‌اند، در «لمعه هشتم» کتاب مزبور می‌نویسد:

«باید عقل را سخیف و ضعیف نکنند به ترک حیوانی (خوردن گوشت) و مثل آن‌ها. زیرا مدار تمیز امور بر عقل است، و عقل که ضعیف شد زود فریب اهل باطل را می‌خورد. چنانکه در احادیث ترک گوشت اشعار به این معنا بود، و ظاهرا شیطان این عبادت ترک گوشت و حیوانی را که مخالف طریقه شرع است، برای بعضی از مبتدعین صوفیه مقرر ساخته است، که چون چهل روز در سوراخی نشستند و قوا را ضعیف کردند، اوهام و خیالات بر عقل ایشان مستولی می‌شود، و از راه و هم چیزها در خیال ایشان به هم می‌رسد. و به اعتبار ضعف عقل گمان می‌کنند کمالی است! و آنچه پیر به ایشان گفته است چون پیوسته در آن سوراخ تاریک همین معنا را در نظر دارند، به تدریج قوت وهمی و ضعف عقل، حالی ایشان می‌شود، و بیرون که آمدند اگر پیر می‌گوید دیشب پنج مرتبه به عرش رفتم، تصدیقش می‌کنند، بدون بیّنه و برهان! و این‌ها همه از ضعف عقل است! حدیثی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله منقول است که: هر کس در چهل صباح عمل خود را برای خدا خالص گرداند، خدا چشمه‌های حکمت را از دلش بر زبانش جاری کند، و در حدیث دیگر از حضرت امام محمد باقر علیه السّلام منقول است که: هر گاه ایمان را برای خدا چهل روز خالص نماید، یا فرمود: هر که نیکو خدا را یاد کند در چهل روز، خدا او را زاهد گرداند در دنیا، و او را به درد و دوای دنیا بینا فرماید، و حکمت را در دل او جای دهد، و زبان او را به حکمت گویا گرداند.

بعد از آن، حضرت آیه‌ای خواندند که ترجمه‌اش این است: آنان که گوساله را خدای خود گرفتند عنقریب به ایشان

علامه مجلسی از جمله درباره چلّه‌نشینی که شعار مشایخ صوفیه است و حتی به دروغ نسبت به خود مجلسی و پدرش هم داده‌اند، می‌نویسد: «باید عقل را سخیف و ضعیف نکنند به ترک حیوانی (خوردن گوشت) و مثل آن‌ها. زیرا مدار تمیز امور بر عقل است، و عقل که ضعیف شد زود فریب اهل باطل را می‌خورد. چنانکه در احادیث ترک گوشت اشعار به این معنا بوده و ظاهرا شیطان این عبادت ترک گوشت و حیوانی را که مخالف طریقه شرع است، برای بعضی از مبتدعین صوفیه مقرر ساخته است، که چون چهل روز در سوراخی نشستند و قوا را ضعیف کردند، اوهام و خیالات بر عقل ایشان مستولی می‌شود، و از راه و هم چیزها در خیال ایشان به هم می‌رسد. و به اعتبار ضعف عقل گمان می‌کنند کمالی است!

خواهد رسید غضبی از جانب پروردگار ایشان و خواری در زندگی دنیا، و چنین جزا می‌دهیم جماعتی را، و هر کس افترا بر خدا می‌بندد. پس فرمود: هر صاحب بدعتی را که بینی البته ذلیل و خوار است که افتراء بر خدا و رسول و اهل بیت می‌بندد. صاحبان بدعت از روی جهالت این دو حدیث را حجت خود کرده‌اند، در برابر اهل حق[4] و نمی‌دانند که این هیچ دخلی به مطلب ایشان ندارد».

و در «لمعه دهم» بعد از آنکه روایاتی در باره فضیلت «ذکر» و معنای آن نقل می‌کند، می‌فرماید:

«چون حقیقت ذکر معلوم شد، بدان که دو نوع ذکر در میان صوفیه شایع شده که هر دو بدعت است و آن را بهترین عبادات می‌دانند، و اوقات عمر خود را در آن‌ها ضایع و مردم را گمراه می‌کنند اول ـ ذکر جلی و آن مشتمل است بر چند چیز:

اول آنکه این نحو عبادت از شارع نرسیده و در تعریف بدعت دانستی که این قسم امور که از شارع وارد نشده است، خوب دانستن و به عنوان عبادت کردن بدعت است.

دوم آنکه غنا می‌کنند، و ذکر را به تصنیف‌ها برمی‌گردانند و در میان آن اشعار عاشقانه و ملحدانه به نغمه و ترانه می‌خوانند، و این به اجتماع علمای ما (شیعه) حرام است. چنانکه دانستی در باب غنا، قطع نظر از اعمال شنیعه‌ای که در ضمن آن می‌کنند مانند دست بر دست زدن به نغمه که خدا در قرآن مذمّت فرموده است، و رقص کردن[5] که شرعا مذموم است و عقل همه کس حکم به قباحت آن می‌کند.

سوم آنکه این اعمال را در مساجد می‌کنند...[6] و چون به ایشان می‌گویی این اعمال بدعت و تشریع است، جواب می‌گویند: ما را از این، قرب دیگر حاصل می‌شود! و فریادها می‌کنند و مانند حیوانات کف می‌کنند و این را در نظر عوام کالانعام از کمالات خود می‌نمایانند...

ای عزیز! شاهدی برای بدعت بودن این اطوار، از این بهتر نیست که یک کس از شیعه و سنی و صوفی و غیر صوفی نقل نکرده است که حضرت رسالت پناه و ائمه معصومین علیهم السلام و اصحاب کرام ایشان و راویان اخبار ایشان و علمای ملت ایشان، هرگز مطربی داشته‌اند و برای ایشان زمزمه می‌کرده است! یا حلقه ذکر منعقد می‌ساخته‌اند، یا اصحاب خود را به آن امر می‌کرده‌اند؟

حقتعالی شاهد است وَ کَفی بِاللّهِ شَهیداً که این ذرّه حقیر را با هیچ یک از سالکان آن طریق عداوت دنیوی نبوده و نیست، و از راه اعتبارات فانی مشارکتی در میان ما و ایشان نیست و در نوشتن این امور و بیان این معانی به غیر رضای جناب سبحانی غرضی نیست. از فضل کریم لا یزال چنین امید دارم که به این مواعظ وافیه و نصائح شافیه، بسیاری از سالکان مسالک جهالت را هدایت فرماید و ما و ایشان و جمیع مؤمنین را به درجات سعادت و کمالات فایض گرداند».

پشم پوشی صوفیان

و در اواخر کتاب مزبور «مصباح پنجم» می‌فرماید:

«بدان که احادیث در باب پشم پوشیدن اختلافی دارد و در احادیث سنیان مدح پشمپوشی وارد شده است، و اکثر احادیث شیعه دلالت بر مذمت می‌کند و بعضی که دلالت بر مدح می‌کند محمول بر تقیه است... از اکثر احادیث معتبره که در باب زی و لباس پیغمبر و ائمه علیهم السلام به نظر رسیده ظاهر می‌شود که لباس معهود و متعارف ایشان غیر پشم و مو بوده، و اگر بعضی اخبار دلالت کند که گاهی بر سبیل ندرت می‌پوشیده‌اند، بر یکی از چند وجه محمول است که در این باب و در لمعات بیان کردیم. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

یا أبا ذر یکون فی آخر الزّمان قوم یلبسون الصّوف فی صیفهم و شتائهم یرون انّ لهم الفضل بذلک علی غیرهم اؤلئک یلعنهم ملائکة السّموات و الأرض.

یعنی:ای ابوذر در آخر الزمان جماعتی خواهند بود که پشم پوشند در تابستان و زمستان، و گمان کنند که ایشان را به سبب

علامه مجلسی بعد از آنکه روایاتی در باره فضیلت «ذکر» و معنای آن نقل می‌کند، می‌فرماید: «چون حقیقت ذکر معلوم شد، بدان که دو نوع ذکر در میان صوفیه شایع شده که هر دو بدعت است و آن را بهترین عبادات می‌دانند، و اوقات عمر خود را در آن‌ها ضایع و مردم را گمراه می‌کنند اول ـ ذکر جلی و آن مشتمل است بر چند چیز: اول آنکه این نحو عبادت از شارع نرسیده و در تعریف بدعت دانستی که این قسم امور که از شارع وارد نشده است، خوب دانستن و به عنوان عبادت کردن بدعت است.

دوم آنکه غنا می‌کنند، و ذکر را به تصنیف‌ها برمی‌گردانند و در میان آن اشعار عاشقانه و ملحدانه به نغمه و ترانه می‌خوانند، و این به اجتماع علمای ما (شیعه) حرام است. چنانکه دانستی در باب غنا، قطع نظر از اعمال شنیعه‌ای که در ضمن آن می‌کنند مانند دست بر دست زدن به نغمه که خدا در قرآن مذمّت فرموده است، و رقص کردن که شرعا مذموم است و عقل همه کس حکم به قباحت آن می‌کند.

علامـه مجلسـی: «پـس اگـر اعتقاد بـه روز جـزا داری امـروز حجـت خـود را درسـت کن کـه چـون فردا حـق تعالـی از تو حجـت طلبد جواب شـافی و عذر پسـندیده داشـته باشی، و نمـی دانم بعـد از ورود احادیـث صحیحه از اهـل بیت رسـالت علیهم السـلام و شـهادتِ ایـن بزرگـواران از علمای شـیعه رضـوان اللّه علیهـم بر بطلان ایـن طائفه و طریقه ایشـان در متابعـت ایشـان نـزد حـق تعالی چـه عذر خواهـی داشـت؟! آیـا خواهـی گفـت متابعت حسـن بصـری کـردم کـه چنـد حدیـث در لعـن او وارد شـده اسـت؟ یا متابعت سـفیان ثـوری کردم کـه بـا امام جعفـر صـادق علیه السّـلام دشـمنی میکـرده و پیوسـته معارض آن حضرت میشـده اسـت یا متابعـت غزالی را عـذر خـود خواهـی گفـت کـه بـه یقیـن ناصبـی بـوده و میگویـد در کتابهـای خـود، بـه همـان معنا کـه مرتضـی علی امام اسـت، مـن هم امامـم! و میگویـد: هر کـس یزید را لعنـت میکنـد گناهـکار اسـت، و کتابهـا در لعـن و ردّ شـیعه نوشـته، مانند کتـاب «المنقذ مـن الضـلال» و غیـر آن، یـا متابعـت بـرادر ملعونـش احمـد غزالـی را حجـت خواهـی کـرد کـه میگویـد: شـیطان از اکابـر اولیـاء اللّه اسـت؟! یـا ملای رومـی را شـفیع خواهی کـرد کـه میگوید: ابـن ملجم را حضـرت امیر المؤمنیـن علیه السّـلام شـفاعت میکند، و به بهشـت خواهـد رفـت، و حضـرت امیر به او گفـت کـه: تـو گناهـی نـداری چنیـن مقـدر شـده بـود و تـو در آن عمـل مجبور بـودی! و میگویـد:

چون که بیرنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد

و در هیـچ صفحـه از صفحههـای مثنـوی نیسـت کـه اشـعار بـه جبر یـا وحـدت وجود یا سـقوط عبـادات یا غیـر آنهـا از اعتقادات فاسـد نکرده باشـد.

ایـن پشـم پوشـیدن فضـل و زیادتـی بـر دیگران هسـت، این گـروه را لعنـت میکننـد ملائکـه آسـمانها و زمیـن! بـدان کـه چـون حضـرت رسـول صلـی اللّه علیـه و آلـه بـه وحـی الهـی بـر جمیـع علـوم آینده و رمـوز غیبیـه مطلعنـد، میدانسـتند کـه جمعـی از اصحـاب بدعـت و ضلالـت بعـد از آن حضـرت پیدا میشـوند کـه در این لباس بـه تزویر و مکـر مـردم را فریـب دهند، لهذا متصل به آن فرمودنـد که جماعتی پیـدا خواهنـد شـد علامت ایشـان این اسـت کـه به چنین لباسـی ممتاز خواهنـد بـود، آن گـروه ملعوننـد. تا مـردم فریـب نخورند.

و غیـر فرقـه ضالـه مبتدعـه صوفیـه دیگـر کسـی ایـن علامـت را نـدارد و ایـن یکـی از معجزات عظیمـه حضرت رسـالت پناهی اسـت کـه از وجـود ایشـان خبر دادهانـد و سـخن را در مذمت ایشـان مقرون بـه اعجـاز سـاختهاند! کـه کسـی را شـبهه در حقیقت ایـن کلام معجز نظـام نمانـد و هـر کـه بـا وجود ایـن آیـه بیّنـه انـکار نماید، بـه لعنت خـدا و رسـول گرفتـار گردد.

آنچـه حضـرت فرمودهانـد ـ از پشمپوشـی ـ منشـأ لعـن ایشـان همیـن نیسـت، بلکـه چـون آن جناب بـه وحی الهـی میدانسـتهاند که ایشـان شـرع آن حضـرت را باطـل خواهنـد کـرد، و اسـاس دیـن آن حضـرت را خـراب خواهنـد نمـود، و در عقایـد بـه کفـر و زندقـه قائل خواهنـد شـد، و در اعمـال تـرک عبـادت الهـی کـرده، بـه مخترعـات بدعتهـای خـود عمـل نموده، مـردم را از عبـادت باز خواهند داشـت[۷] لعـن ایشـان فرمـود، و این هیـأت و لباس را علامتی برای ایشـان بیان فرمـوده کـه بـه آن علامت ایشـان را بشناسـند.

ای عزیـز! اگـر عصابه عصبیت از دیده بگشـائی و بـه عین انصاف نظـر نمائی همیـن فقره که در همین حدیث شـریف وارد شـده اسـت بـرای ظهـور بطـلان طایفـه مبتدعـه صوفیـه کافیسـت. قطـع نظر از احادیـث بسـیار کـه صریحا و ضمنـا بر بطلان اطـوار و اعمال ایشـان، و مذمت مشـایخ و اکابر ایشـان وارد شـده اسـت».

دانشمندان بزرگ شیعه صوفیه را نکوهش کردهاند

«و اکثـر قدما و متأخرین علمای شـیعه رضـوان اللّه علیهم مذمت ایشـان کردهانـد و بعضـی کتابهـا بـر رد ایشـان نوشـتهاند، مثل علی بـن بابویـه کـه نامههـا بـه حضرت صاحـب الامـر مینوشـته، و جواب او میرسـیده و فرزنـد سـعادتمندش محمـد بـن بابویـه (شـیخ صدوق) کـه رئیـس محدثین شـیعه اسـت، و بـه دعـای حضـرت صاحـب الامر علیه السّـلام متولـد شـده، و آن دعا مشـتمل بـر مدح او نیز هسـت.

و مثـل شـیخ مفید کـه عماد مذهب شـیعه بوده و اکثـر محدّثین و فضـلاء نامـدار از شـاگردان اوینـد و توقیـع حضرت صاحـب الامر علیه السّـلام بـرای او بیـرون آمـده مشـتمل بر مـدح او و او کتابی مبسـوط بـر رد ایشـان نوشـته، و مثـل شـیخ طوسـی که شـیخ و بـزرگ طایفه شـیعه اسـت و اکثر احادیث شـیعه به او منسـوب اسـت، و مثل علامه حلّـی رحمـه اللّه کـه در علم و فضل مشـهور آفاق اسـت، و مثل شـیخ علـی در کتـاب مطاعـن مجرمیـه، و فرزنـد او شـیخ حسـن در کتـاب عمـدة المقال.

و شـیخ عالیقـدر جعفـر بن محمد دوریسـتی، در کتـاب «اعتقاد» و

www.ebnearabi.com

ابـن حمـزه در چنـد کتاب، و سیّد مرتضـی رازی در چنـدٍ کتاب، و زبـدة العلمـاء و المتورّعین مولانا احمد اردبیلـی[۸] قدس الله ارواحهمٍ و شـکر اللهً مسـاعیهم و غیـر ایشـان از علمـاء شـیعه رضـوان الله علیهـم و ذکـر سـخنان این فضلاء عظیم الشـأن و اخبـاری که در ایـن مطلـب ایـراد نمودهانـد موجـب تطویـل مقال اسـت. ان شـاء الله کتابـی علیحـده در این مطلب نوشـته میشـود».

عدهای از مشایخ صوفیه

«پـس اگـر اعتقـاد بـه روز جـزا داری امـروز حجـت خـود را درسـت کـن کـه چـون فردا حـق تعالـی از تـو حجت طلبـد جواب شـافی و عـذر پسـندیده داشـته باشـی، و نمیدانـم بعـد از ورود احادیـث صحیحـه از اهـل بیت رسـالت علیهم السـلام و شـهادت ایـن بزرگـواران از علمای شـیعه رضـوان الله علیهم بـر بطلان این طائفـه و طریقـه ایشـان در متابعت ایشـان نزد حق تعالـی چه عذر خواهـی داشـت؟! آیـا خواهـی گفـت متابعت حسـن بصـری کردم کـه چنـد حدیـث در لعـن او وارد شـده اسـت؟ یـا متابعت سـفیان ثـوری کـردم کـه بـا امـام جعفـر صـادق علیـه السّـلام دشـمنی میکـرده و پیوسـته معـارض آن حضـرت میشـده اسـت، و بعضی احـوال او را در اول کتـاب بیـان کردیـم، یـا متابعت غزالـی را عذر خـود خواهـی گفـت کـه بـه یقیـن ناصبـی بـوده! و میگویـد در کتابهـای خـود، بـه همـان معنا که مرتضـی علی امام اسـت، من هـم امامـم! و میگویـد: هـر کس یزیـد را لعنـت میکنـد گناهکار اسـت، و کتابهـا در لعن و ردّ شـیعه نوشـته، مانند کتـاب «المنقذ مـن الضـلال» و غیـر آن، یـا متابعت بـرادر ملعونش احمـد غزالیِ را حجـت خواهـی کـرد کـه میگویـد: شـیطان از اکابـر اولیـاء الله اسـت؟! یـا مـلای رومـی را شـفیع خواهـی کرد کـه میگویـد: ابن ملجـم را حضـرت امیـر المؤمنیـن علیـه السّـلام شـفاعت میکند، و بـه بهشـت خواهـد رفـت، و حضـرت امیـر بـه او گفـت کـه: تـو گناهـی نـداری چنیـن مقـدر شـده بـود و تـو در آن عمـل مجبـور بـودی! و میگویـد:

چون که بیرنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد

و در هیـچ صفحـه از صفحههـای مثنوی نیسـت که اشـعار به جبـر یـا وحدت وجـود یا سـقوط عبادات یا غیـر آنهـا از اعتقادات فاسـد نکرده باشد.

و چنانکـه مشـهور اسـت و پیروانـش قبـول دارنـد سـاز و دف و نـی شـنیدن را عبـادت میدانسـته اسـت یا پنـاه به محیـی الدین خواهـی بـرد کـه هرزههایـشِ را در اول و آخر این کتاب شـنیدی، و میگویـد جمعـی از اولیـاء الله هسـتند کـه رافضیـان (شـیعیان) را بـه صـورت خـوک میبینند، و میگویـد بـه معـراج کـه رفتـم مرتبـه علـی را از مرتبـه ابـو بکـر و عمـر و عثمـان پسـتتر دیدم! و ابـو بکـر را در عـرش دیـدم! چـون برگشـتم به علـی گفتم چون بـود کـه در دنیـا دعـوی میکـردی کـه مـن از آنها بهتـرم الحال دیـدم مرتبـه تـو را کـه از همـه پسـتتری!! و او و غیـر او از ایـن تزریقـات بسـیار دارنـد کـه متوجه آنها شـدن موجب طـول سـخن میشـود. و اگـر از دعواهـای بلنـد ایشـان فریـب میخـوری آخـر فکـر نمیکنـی بلکـه بـرای حـب دنیـا اینها را بـر خود بندنـد، اگر خواهـی او (مرشـد) را امتحـان کنی کـه میگوید من جمیع اسـرار غیبـی را میدانـم و همـه چیز بر من منکشـف میشـود، و شـبی ده بـار بـه عـرش میروم؛ یـک مسـأله از شـکیات نماز یا یک مسـأله مشـکل از مـیراث و غیـر آن یـا یـک حدیـث مشـکل از او بپرس اگـر آنهـا را راسـت میگویـد ایـن را هـم برای تـو بیـان میکند.

چنانکـه بـه سـند صحیح از امـام جعفـر صـادق علیه السّـلام منقـول اسـت کـه علامت کذّاب و دروغگو آن اسـت کـه تو را خبر میدهـد بـه چیزهـای آسـمان و زمین و مشـرق و مغـرب، چون از حـلال و حـرام خـدا مسـألهای از او میپرسـی نمیداند!

آخـر ایـن مـردی کـه دعـوی میکنـد مسـأله غامـض وحدت وجـود را فهمیـدهام کـه عقلهـای جمیـع فضـلا از فهمیـدن آن قاصـر اسـت، چـرا یـک معنـای سـهلی را اگر پنجـاه مرتبـه خاطر نشـان او کننـد نمیفهمـد؟!! و آنهائـی کـه دقایـق معانـی را میفهمنـد آنچـه او فهمیـده اسـت چـرا نمیفهمنـد، و بـاز هر گاه خـود معتـرف باشـند که کشـف با کفر جمع میشـود و کفّـار هند صاحـب کشـف میباشـند، بـر تقدیـری کـه کشـف ایشـان واقعی باشـد و تـو را فریـب نـداده باشـند کـی دلالـت بـر خوبـی ایشـان میکند؟.

چـون دسـتگاه ایـن سـخن بسـیار وسـیع اسـت و قلیلـی کـه بـرای هدایـت طالبـان حـق کافـی باشـد در اول ایـن کتـاب و در لمعـات در چنـد موضـع دیگـر بیـان کـردم، در این موضـع اختصار نمـوده ختـم میکنـم...»

سخن کوتاه در باره صوفیه

علامـه مجلسـی نـه تنها میانـهای با صوفیـه نداشـته، بلکه در عصـر صفویـه کـه صوفیـان بـه وجود سـلاطین صوفیمنـش آنها بـر خـود میبالنـد، سـخت بر آنهـا تاخته و تمـام فرقههـای آنها را از نظـر دینـی و منطق شـیعه مـردود و مطرود دانسـته، اعمال و اذکار آنهـا را بدعـت و گمراهی شـمرده اسـت.

سـخنان علامـه مجلسـی در عیـن الحیـات بیش از این اسـت کـه در اینجـا آوردیـم، زیـرا وی بـه تفصیـل در بـاره حسـین بـن منصـور حلاج، سـخن گفتـه. همچنیـن در باره ذکر خفـی و جلی، ماجـرای حسـن بصـری و عبـاد بـن کثیـر بصـری دو تـن از اکابر صوفیـه بـا حضـرت امیـر المؤمنین و زیـن العابدین علیهما السـلام، بحـث و انتقـاد نموده اسـت.

کسـانی کـه سـعی دارنـد، مجلسـی را از دشـمنی بـا صوفیـه، تبرئـه کننـد، نمیخواهنـد از وی دفـاع نماینـد اینـان چـون علامه مجلسـی و مقـدّس اردبیلـی و امثالهـم را در مقامـی میبیننـد کـه جـرات اسـائه ادب و جسـارت نسـبت بـه آنـان ندارنـد، و میداننـد کـه مخالفـت آنـان با صوفیـه چه زیانی بـرای اهل تصـوف خواهد داشـت، لـذا در یـک جا نامه سـاختگی به نـام مجلسـی اول و دوم

کسانی که سعی دارند، مجلسی را از دشمنی با صوفیه، تبرئه کنند، نمی‌خواهند از وی دفاع نمایند اینان چون علامه مجلسی و مقدّس اردبیلی و امثالهم را در مقامی می‌بینند که جرات اسائه ادب و جسارت نسبت به آنان ندارند، و می‌دانند که مخالفت آنان با صوفیه چه زیانی برای اهل تصوف خواهد داشت، لذا در یک جا نامه ساختگی به نام مجلسی اول و دوم می‌سازند که آن‌ها نسبت به صوفیه و یا لا اقل صوفیه شیعه ذی علاقه بلکه خود صوفی بوده‌اند! و در جای دیگر «حدیقهٔ الشیعه» را تألیف مقدّس اردبیلی نمی‌دانند! اگر شخص با انصاف و با اراده‌ای کتاب «تذکرهٔ الاولیاء» عطار نیشابوری یا «نفحات الانس» جامی، یا «شرح گلشن راز» عبد الرّزاق کاشی، و یا «اسرار التوحید» ابو سعید ابو الخیر را که جزو اسناد و منابع قدیمی و پر ارزش تمام فرقه‌های صوفیه است مطالعه کند، خواهد دانست که صوفیه فرسنگها با اسلام و مسلمانی فاصله دارند، و دنیائی غیر از دنیای اسلام دارند. دروغ‌های شاخدار، جعلیات، کفریات، معجزات و کرامات ساختگی که برای مشایخ صوفیه امثال با یزید بسطامی، جنید بغدادی، منصور حلاج، حسن بصری، سری سقطی، معروف کرخی، سفیان ثوری شقیق بلخی، ابراهیم ادهم، داود طائی و رابعه عدویه و دیگران نقل کرده‌اند، برای هیچ پیغمبر اولوا العزم و امام معصومی در تمام کتب سنی و شیعه نیامده است!

می‌سازند که آن‌ها نسبت به صوفیه و یا لا اقل صوفیه شیعه ذیعلاقه بلکه خود صوفی بوده‌اند! و در جای دیگر «حدیقة الشیعه» را تألیف مقدّس اردبیلی نمی‌دانند!

اگر شخص با انصاف و با اراده‌ای کتاب «تذکرة الاولیاء» عطار نیشابوری یا «نفحات الانس» جامی، یا «شرح گلشن راز» عبد الرّزاق کاشی، و یا «اسرار التوحید» ابو سعید ابو الخیر را که جزو اسناد و منابع قدیمی و پر ارزش تمام فرقه‌های صوفیه است مطالعه کند، خواهد دانست که صوفیه فرسنگها با اسلام و مسلمانی فاصله دارند، و دنیائی غیر از دنیای اسلام دارند. دروغ‌های شاخدار، جعلیات، کفریات، معجزات و کرامات ساختگی که برای مشایخ صوفیه امثال، با یزید بسطامی، جنید بغدادی، منصور حلاج، حسن بصری، سری سقطی، معروف کرخی، سفیان ثوری شقیق بلخی، ابراهیم ادهم، داود طائی و رابعه عدویه و دیگران نقل کرده‌اند، برای هیچ پیغمبر اولوا العزم و امام معصومی در تمام کتب سنی و شیعه نیامده است! با این وصف خود را مسلمان و شیعه مذهب و پیرو اهل بیت پیغمبر می‌دانند، دیگر نمی‌دانند مادام که این عقائد و اعمال و گفتار را داشته باشند، و پیروان مشایخ و پیران گمراه و بدعت‌گذاران سودجو و حیله‌گر باشند فرسنگ‌ها با ائمه طاهرین و آئین تشیّع فاصله دارند! آنچه آن‌ها در کتاب‌های خود برای توفیق طریقت با شریعت و ارتباط مشایخ خود با اصحاب ائمه یا علمای مذهب شیعه، نوشته‌اند فاقد ارزش است، و به کلّی از درجه اعتبار ساقط می‌باشد.

این نکته هم ناگفته نماند که صوفیه در مقام جواب به ما، نوعا مقام ادبی و شعری و مسلک عرفانی بعضی از مشایخ و سران خود را به رخ ما می‌کشند، مثلا، احیاء العلوم غزالی، مثنوی مولوی، دیوان سنائی و عطار و حافظ و سعدی و غیره را به میدان می‌آورند، در صورتی که اولا ما با ادبیات و اشعار خوب نه تنها مخالف نیستیم، بلکه آن را رکنی از علوم میدانیم. دلیل بر این، کتب علماء و سخنان گویندگان ماست که از شعر و ادبیات خالی نیست. ولی این چه ربطی به اوهام و خرافات و عقائد فاسده آن‌ها دارد؟ آیا اگر فی المثل ما از کتاب «روح القوانین» منتسکیو یا «جنگ و صلح» تولستوی یا «بینوایان» ویکتور هوگو یا فلسفه «کانت» یا فرضیه نسبیّت «انشتین» به دلیل اینکه دارای مطالب ارزنده و قابل استفاده است، تعریف کردیم، باید مذاهب آن‌ها را که یا یهودی و یا مسیحی بوده‌اند هم ستایش کنیم، و پیرو مذهب آن‌ها باشیم؟!

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

از این گذشته باید دید غزالی، محی الدین، سنایی، عطار، مولوی، سعدی و حافظ و سایرین که دم از صوفی‌گری و خانقاه‌نشینی زده‌اند و صوفیه هم در مقام پاسخ به ما آن‌ها را به رخ ما می‌کشند، آیا آن‌ها معلومات و مقام ادبی و عرفانی

خود را از خانقاه و چله‌نشینی و ترک درس و بحث و شستن اوراق دفتر گرفته‌اند، یا در محضر علما و مدرسه آموخته‌اند؟ آیا به این گفته سعدی ایمان ندارند که با صراحت می‌گوید:

زاهد و عابد و صوفی همه طفلان رهند
مرد اگر هست به جز عالم ربانی نیست؟

شکی نیست که مشایخ صوفیه اگر دانشی داشته‌اند، از پاسداران شریعت و علمای دینی در مدارس گرفته، سپس که بر اثر طبع سرکش و نفس هواپرست به طرف خانقاه و بی‌بند و باری کشانده شدند، در لباس «طریقت» به مشتریان دیگر فروختند و گر نه همه می‌دانند که در خانقاه خبری نیست. نه علمی و دانشی، نه درسی و بحثی نه حلالی و حرامی و نه حسابی و کتابی.[۹]

پی نوشت‌ها:

۱ . تاریخ عمومی قرون وسطی، عبد الحسین شیبانی جلد ۳ ص ۲۸.

۲ . کتاب «تحفة الاخیار» چاپ و منتشر شده. مطالعه آن را به عموم خوانندگان محترم توصیه می‌کنیم.

در این کتاب شما به خوبی پی به ماهیّت تصوف و اوهام و عقائد خرافی صوفیه می‌برید.

۳ . برای اطلاع از چگونگی پیدایش این شخص در ایران و تجدید حیات صوفیه بعد از صفویه و رواج آن‌ها در دوره قاجاریه، و ماجرای قتل عام آن‌ها و مکاتباتی که بین فتحعلی شاه و صدر اعظم و علامه بزرگ آقا محمد علی کرمانشاهی در این باره رد و بدل شده است، رجوع کنید به کتاب «وحید بهبهانی» تألیف نویسنده.

۴ . شگفتا که صوفیه با اینکه همگی بر خلاف راه حق و حقیقت و اهل حق می‌روند، مع الوصف خود را «اهل حق» می‌دانند! بر عکس نهند نام زنگی کافور!

۵ . آنهم رقص دراویش با آن سر و وضع خنده‌آور!

۶ . البته فعلا کمتر در مساجد به آن‌ها راه می‌دهند، و بیشتر در خانقاه‌ها و مجالس خصوصی دور از اغیار! معمول می‌دارند تا کسی را با کسی کاری نباشد!

۷ . در عصر ما بعضی از صوفیان نماز می‌خوانند و مخصوصا حتی نماز جماعت در خانقاه‌ها! دائر می‌کنند و گاهی مسأله هم می‌گویند، ولی از کی تقلید می‌کنند؟، وجوهات شرعی را به چه کسی می‌دهند؟ و بر فرض که به مجتهد مرجع تقلیدی بدهند دیگر طریقت و مرشد و خانقاه که موجد تفرقه و دودستگی و اختلاف است یعنی چه؟ در اسلام جز شریعت و پیروی از دین راهی نیست!

۸ . از اینجا به خوبی استفاده می‌شود که علامه مجلسی «حدیقة الشیعه» را تألیف مقدس اردبیلی میدانسته است؛ چنانکه در واقع نیز چنین است. و لو کره المنحرفون.

۹ . مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی ـ دوانی، علی، مهدی موعود (ترجمه جلد ۵۱ بحار الأنوار)، اسلامیه – تهران، چاپ: بیست و هشتم، ۱۳۷۸ ش.

دفترویژه
۲

نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت علیهم السلام و عالمان متقدم شیعه

محمد علی صابری

مقدمه:

یکی از تاثیرگذارترین جریانات در تاریخ اسلام و مسلمین جریان تصوف می‌باشد.

درباره تصوف سخن بسیار گفته شده است ولی آنچه کمتر بدان پرداخته می‌شود ـ خصوصا در تحقیقات معاصرین ـ بررسی موضع شخص نبی گرامی اسلام و ائمه اهل بیت علیهم السلام و نیز عالمان متقدم شیعه درباره این جریان است.در این خصوص با سوالات اساسی زیر مواجهیم:

الف. آیا اساسا از مذهب و مرامی به نام «تصوف» و یا از افرادی تحت عنوان «صوفی» در روایات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ذکری به میان آمده است؟

ب. اگر چنین است چه ویژگی هایی را درباره تصوف می‌توان از این متون استخراج کرد؟یعنی با بررسی این متون چه عقاید و اعمالی را می‌توان به جریان تصوف در آن دوره نسبت داد؟و موضع پیشوایان معصوم و عالمان متقدم شیعه در برابر این عقاید و اعمال صوفیان چه بوده است؟

ج. رابطه سران و شخصیت‌های برجسته صوفیه آن زمان با امامان معصوم چگونه بوده است؟

ما در این مقال بر آنیم تا به سوالات فوق طی سه فصل زیر پاسخ دهیم :

۱. اصطلاح صوفی و صوفیه در روایات معصومین.

۲. عقاید و اعمال صوفیه در روایات معصومین و تالیفات عالمان متقدم شیعه.

۳. سران تصوف در روایات معصومین و تالیفات عالمان متقدم شیعه.

منظور ما از عالمان متقدم شیعه آن‌هایی هستند که تا زمان علامه حلی زیسته‌اند و منظور از شیعه نیز، امامیه است. البته چند نقل از قاضی نعمان مغربی شیعی اسماعیلی مذهب نیز آورده ایم.

۱. اصطلاحات «صوفی» و «صوفیه» در روایات معصومین:

در بحث از صوفیه سؤالی اساسی که ابتدائاً به ذهن می‌رسد این است که آیا در روایات معصومین علیهم السلام از گروهی به عنوان صوفیه یا اشخاصی به عنوان صوفی یاد شده است یا خیر و آیا این اصطلاح از همان زمانها شناخته شده بوده یا بعداً پیدا شده است.

از بررسی روایات معلوم می‌شود طبق نقل شیخ طوسی در امالی اولین شخصی که به پیدایش این گروه اشاره فرموده خود پیامبر گرامی اسلام صلوات الله علیه و آله بوده اند.

حضرت در حدیثی طولانی ضمن ایراد نصایح و سفارشاتی به ابوذر غفاری می‌فرماید:

ای اباذر در آخرالزمان گروهی پیدا می‌شوند که در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشند و این را برای خود فضیلتی نسبت به دیگران می‌شمارند پس ملائکه آسمانها و زمین آن‌ها را لعنت می‌کنند! [۱]

این بیان اشاره صریحی است به همین صوفیه و تصوفی که می‌شناسیم چرا که غیر از این مسلک در طول تاریخ اسلام فرقه دیگری سراغ نداریم که پشمینه پوشی و زهد افراطی را شعار خود قرار داده باشند و محققان نیز ریشه اصطلاح صوفی را کلمه صوف به معنی پشم معرفی می‌کنند و وجه تسمیه گروهی به نام صوفیه را در پشمینه پوشینی ایشان می‌دانند.

گزارش بعدی از اصطلاح «صوفی» متنی است که مرحوم صدوق در علل الشرایع با سند خود از محمد بن سنان نقل کرده است:

وی می‌گوید: در خراسان نزد مولای خود علی بن موسی الرضا بودم. عادت مأمون این بود که حضرت را در روز دوشنبه و پنجشنبه در سمت راست خود می‌نشاند و مردم نزد او می‌آمدند (برای مرافعه و...) روزی مردی از صوفیه را که دزدی کرده بود نزد او آوردند هنگامی که مأمون به او نظر کرد آثار زهد را در او نمایان دید در حالی که اثر سجده بر پیشانی‌اش بود. پس به وی گفت: «وای بر این ظاهر زیبا و آن فعل زشت!». صوفی گفت: آن فعل از روی اضطرار بود و نه اختیار چرا که تو مرا از حقم در خمس و فیء منع کردی. پس مأمون گفت: تو چه حقی در خمس و فیء

**حضرت رسول (ص) در حدیثی ضمن ایراد نصایح و سفارشهایی به ابوذر غفاری می‌فرماید:
ای اباذر در آخرالزمان گروهی پیدا می‌شوند که در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشند و این را برای خود فضیلتی نسبت به دیگران می‌شمارند پس ملائکه آسمان‌ها و زمین آن‌ها را لعنت می کنند !
این بیان اشاره صریحی است به همین صوفیه و تصوفی که می‌شناسیم چرا که غیر از این مسلک در طول تاریخ اسلام فرقه دیگری سراغ نداریم که پشمینه پوشی و زهد افراطی را شعار خود قرار داده باشند و محققان نیز ریشه اصطلاح صوفی را کلمه صوف به معنی پشم معرفی می‌کنند و وجه تسمیه گروهی به نام صوفیه را در پشمینه پوشینی ایشان می‌دانند.**

صوفیه زمان امام صادق علیه السلام مهم‌ترین عقیده‌شان دعوت به زهد افراطی و عدم کسب و کار و تلاش برای رزق و روزی بوده است. در واقع شاخصه فکریشان که به آن شناخته می‌شدند همین اندیشه باطل بوده است و عقایدی چون وحدت وجود، حلول، اتحاد و فناء فی الله... که در صوفیان دوره‌های بعدی پیدا شد در آن‌ها راه نداشته و شاید به همین دلیل است که می‌بینیم تا زمان حلاج که همعصر دوران غیبت صغری می‌باشد سخنی در نقد مستقیم چنین اندیشه‌هایی و با اشاره مستقیم به گروه صوفیه در کلمات اهل بیت وجود ندارد.

داری؟ او گفت: خداوند تعالی خمس را به شش قسمت تقسیم نمود و فرمود: « بدانید آنچه را که غنیمت می‌برید پس خمس آن برای خدا و برای رسول و ذی‌القربی و یتیمان و مسکینان و در راه مانده می‌باشد اگر ایمان آورده‌اید به خدا و به آنچه که بر بنده‌مان نازل کردیم در روز فرقان، روزی که دو گروه به هم رسیدند.»... پس تو مرا از حقم منع کردی در حالی که من مسکینی در راه مانده هستم و تازه از حافظان قرآن نیز می‌باشم...[2]

روایت دیگری نیز در کشف الغمه آمده که حکایت از ورود گروهی از صوفیه بر امام رضا علیه السلام و اعتراض ایشان به لباس‌های فاخر حضرتش و پاسخ آن حضرت به ایشان می‌باشد. [3]

متن بعدی که صریحاً لفظ صوفی در آن آمده توقیعی است از جانب حضرت ولی عصر ارواحنا فداه که خطاب به جناب حسین بن روح آمده است:

... و اما آنچه که درباره صوفی متصنع (ریاکار) نوشته بودی [منظور احمد بن هلال یکی از سران غلات است] پس خداوند عمر او را قطع فرماید...[4]

می بینیم که در این متن امام علیه السلام صریحاً لفظ صوفی را به همراه صفت متصنع یعنی ریاکار برای یکی از غلات ذکر فرموده است.

پس معلوم می‌شود در آن زمان کاملاً این اصطلاح کاربرد داشته و افراد یا گروهی بدین نام شناخته می‌شدند .

مشابه این توقیع متنی است که خطاب به قاسم بن علاء آمده و امام در آن نوشته‌اند:

احذروا الصوفی المتصنع: بپرهیزید از صوفی ریاکار! [منظور ابن هلال است].[5]

گزارش دیگر حدیثی طولانی است درباره مناظره امام صادق علیه السلام با سفیان ثوری و اصحابش که مرحوم کلینی در کتاب کافی این حدیث را در بابی جداگانه تحت عنوان «دخول الصوفیة علی أبی عبدالله علیه السلام واحتجاجهم علیه فیما ینهون الناس عن طلب الرزق» آورده است. [6]

البته هر چند در متن حدیث و توسط خود امام علیه السلام لفظ صوفی یا مشابه آن نیامده اما همین که مرحوم کلینی به عنوان عالمی بزرگ و همعصر با دوران غیبت صغری لفظ الصوفیه را در عنوان باب آورده نشان از معروفیت چنین فرقه ای با این نشان و عنوان در زمان امام صادق دارد.

۲. عقاید و اعمال صوفیه در روایات معصومین و تالیفات عالمان متقدم شیعه:

الف. پشمینه‌پوشی:

درباره ریشه اصطلاح «صوفی» هر چند نظرات گوناگونی ابراز شده اما بهترین نظر همان است که آن را از کلمه «صوف» یعنی پشم و لباس پشمینه می‌داند . حال باید بررسی شود که اساساً از نظر مکتب اهل بیت علیهم السلام پوشیدن لباس پشمینه چه حکمی دارد.

با بررسی روایات مختلف در این باره می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد که در نظر اول ظاهراً با هم متعارضند ولی با بررسی دقیقتر معلوم می‌شود تعارضی در کار نیست.

دسته اول روایات معتبری است که از پشمینه پوشی جز به علت خاصی همچون سرما یا بیماری، نهی کرده است:

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی بابی را به این امر اختصاص داده تحت عنوان «لبس الصوف والشعر والوبر»: «پوشیدن پشم و مو و کرک». آنگاه روایات اول این باب را چنین آورده است:

امام صادق علیه السلام فرمود: لباس پشمینه و موئینه مپوش مگر به علت خاصی.[7]

امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: لباس پنبه ای بپوشید چرا که لباس رسول خدا و لباس ما اهل بیت است و رسول خدا پشمینه و موئینه نمی‌پوشید مگر به جهت خاصی.[8]

از امام جواد علیه السلام سوال شد: شهرهای ما، در مناطق سرد است نظر شما درباره پوشیدن لباس کرکی چیست؟ فرمود: بپوش! [9]

دسته دوم روایاتی است که در آن پشمینه پوشی به طور مطلق تجویز شده و حتی به عنوان سنت پیامبر معرفی شده است:

ابی عبدالله (امام صادق علیه السلام) را دیدم در حالی که پیراهن خشن و کلفتی زیر لباس‌هایش به تن داشت و روی آن قبایی از پشم و روی آن پیراهنی کلفت پوشیده بود. آن را لمس کردم و گفتم: فدایت شوم، مردم از لباس پشمینه کراهت دارند فرمود: هرگز! پدرم محمد بن‌علی پشمینه می‌پوشید همچنین علی بن الحسین می‌پوشید و آن‌ها خشن‌ترین لباسهایشان را هنگام نماز می‌پوشیدند و ما نیز چنین می‌کنیم.[۱۰]

این روایت را کلینی پس از ۳ روایت قبلی قرار داده است. ظاهراً ایشان منافاتی بین روایات مذکور نمی‌دیده است. دقت در انتهای روایت نیز نشان می‌دهد که آن ائمه بزرگوار چنین لباسی را در نمازهایشان می‌پوشیدند و روایت به بیش از این دلالت ندارد. در واقع «عبادت» مصداقی از «من علة» در روایات سابق می‌شود و منافاتی بین این روایت و دسته سابق نیست.

همچنین شاید اینکه می‌گوید مردم آن را مکروه می‌دانند به معنای حرام دانستن است چنانچه در لسان روایات و اصحاب ائمه استعمال کراهت به معنای حرمت، استعمال شایعی است و حضرت اینجا می‌خواهند با توجه به شبهه راوی نفی حرمت کنند.

امام باقرعلیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که آن حضرت فرمود: پنچ چیز را تا هنگام مرگ رها نمی‌کنم تا پس از من سنت شوند:

غذا خوردن روی زمین همراه با بردگان، سوار شدن بر الاغ، دوشیدن بز با دستان خودم، پوشیدن لباس پشمی و سلام کردن به بچه‌ها.[۱۱]

این روایت با سندهای مختلف از امام صادق و امام رضا علیهما السلام نیز نقل شده است.

ظاهر این روایت مطلوبیت پشمینه‌پوشی و سیره قرار دادن آن است و این معنا با ظاهر روایتی که از کافی نقل شد که لباس معمول و همیشگی حضرت رسول را لباس پنبه ای معرفی می‌کرد منافات دارد. مگر آنکه بگوییم اینجا منظور پشمینه‌پوشی در نماز است که در این صورت به گونه ای موافق آن روایت کافی می‌شود که می‌فرمود حضرت مگر به علت خاصی پشمینه نمی‌پوشید. بنابراین با این جمع بین روایات معنی این می‌شود که حضرت تا آخر عمر در مواقع خاصی چون نماز پشمینه می‌پوشید.

به طور خلاصه از جمع بندی این روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

اولاً پوشیدن لباس پشمینه حرام نیست.

ثانیاً قرار دادن آن به عنوان پوشش دائمی و غالبی مطلوب نیست.

ثالثاً پوشیدن آن هنگام نماز مطلوب است.

متن مهم دیگری نیز در این باره وجود دارد که می‌تواند مؤیدی بر مطالب فوق باشد:

در همان حدیث سفارشات رسول خدا صلی الله علیه و آله به ابوذر غفاری که در فصل اول ذکر شد، حضرت پیش از معرفی گروهی که در آخر الزمان ظهور می‌کنند و در تابستان و زمستان پشمینه می‌پوشند و آن را فضیلتی برای خود می‌شمارند می‌فرماید:

ای ابوذر! اکثر دوزخیان مستکبران هستند.سوال شد : آیا کسی هست که از کبر نجات پیدا کند؟! حضرت فرمود: بله. کسی که پشمینه بپوشد، سوار الاغ شود، بز بدوشد و با فقرا همنشینی کند. بعد فرمود: ای ابوذر گاهی لباس خشن بپوش و گاهی لباس نرم تا اینکه فخرفروشی در تو راه نیابد.[۱۲]

این بیانات حضرت نشان می‌دهد که انسان ضمن اینکه باید گهگاه برای دوری از تکبر لباس پشمینه و غلیظ بپوشد اما از آن طرف نباید آن را سیره خود قرار دهد و از لباس نرم پرهیز کند به گونه ای که به خیال زهد احساس فخر در او راه پیدا کند. خلاصه نباید به اندازه‌ای پشمینه بپوشد که لباس شهرتش شود.

جالب اینکه از روایتی در کتاب تحف العقول به دست می‌آید که گویا پشمینه پوشی برای تزویر و ریا در تاریخ بشر سابقه داشته است! آن روایت به نقل از عیسی مسیح علیه السلام چنین است:

بپرهیزید از عالمانی دروغگو که لباسهایی پشمینه دربردارند. سرهایشان را به زیر افکنده و از پایین ابروانشان نگاه می‌کنند همچون گرگها و سخنشان مخالف عملشان است! پس آیا از درخت خاردار خولان انگور به دست آید یا از

اولین صوفی که در منابع روایی امامیه سخن از اعتقاد او به حلول و اتحاد آمده، حسین بن منصور حلاج است. افرادی از غلات شیعه چون علی بن هلال کوفی و ابن أبی العزافر شلمغانی را نیزکه معتقد به این عقیده شنیع بوده‌اند، باید متأثر از حلاج دانست.

علامه حلی در نهج‌الحق بعد از مطرح کردن عقیده باطل صوفیان درباره اتحاد درباره عقیده ایشان به وحدت وجود و موجود می نویسد: بعضی از صوفیه حکم کرده‌اند به اتحاد خدای تعالی با بدن‌های عارفان تا جایی که بعضی‌شان گفته‌اند: خدا، نفس وجود است و هر موجودی خدای تعالی است! و این عین کفر و الحاد است. و سپاس خدایی را که ما را به پیروی اهل بیت فضیلت داد و از این عقاید باطل دور ساخت.

گیاه حنظل، انجیر؟! همچنین است سخنان عالم دروغگو... [۱۳]

ب. زهدگرایی افراطی:

می توان حدیث پیامبر اکرم به ابوذر را اولین نقد عقاید صوفیه به شمار آورد آنجا که حضرتش آنان را به دلیل اعتقاد بدعت گونه به فضیلت مطلق پشمینه‌پوشی مورد لعن خدا و ملائکه دانستند.

و اما در زمان ائمه علیهم السلام از آنجا که ظاهراً رشد عقاید صوفیانه از دوران امام صادق شروع شده است، حضرتش در مناظره‌ای طولانی آن‌ها را با آیات قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه محکوم کرده و بطلان عقایدشان را برملا ساخته است. این مناظره همان حدیثی است که ثقةالاسلام کلینی در کافی گزارش کرده و در تحف العقول نیز با تفاوت‌های اندکی آمده است و ما در اینجا ترجمه کامل متن تحف العقول را از کتاب رهاورد خرد[۱۴] ذکر می‌نمائیم:

برهان آوری امام علیه السلام بر صوفیان هنگامی که بر او درآمدند و کوشش برای کسب روزی(و تلاش معاش) را نهی می‌کردند:

سفیان ثوری نزد امام ابی عبد الله (صادق) علیه السّلام آمد و بر تن امام جامه‌هایی سپید که (از ظرافت و پاکی) به پرده روی سپیده تخم‌مرغ می‌مانست دید، به آن حضرت عرض کرد: به راستی، این جامه تو نباشد. حضرت علیه السّلام به او فرمود: از من بشنو و آنچه را می‌گویم به دل بسپار که اگر بر سنّت (و ملازمت) حق بمیری و بر بدعت نمیری برایت در دنیا و آخرت خیر است.

منِ (باید) تو را آگاه کنم که پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله در دوران تنگی و سختی بسر می‌برد، ولی وقتی دنیا روی آورد (و رفاه و فراوانی نعمت باشد) سزاوارترین مردم به بهره‌گیری از نعمتهای دنیا نیکان جهانند نه بدکارانش، و مؤمنان آنند نه منافقانش، و مسلمانانش باشند نه کافرانش. ای ثوری چرا (پوشیدن جامه نرم و پاکیزه را بر من) ناروا شمردی؟ به خدا سوگند، بر من– که چنینم می‌بینی– از آن زمان که به عقل رسیدم، صبح و شامی نگذشته که در مالم حقّی باشد که خدایم فرموده به مصرف معلومش رسانم و آن را به همان مصرف نرسانده باشم. (راوی) گوید: سپس مشتی زاهدنما که مردم را دعوت می‌کردند همگی، همچون آنان باشند و به روش آن‌ها سختی کشند (و نظافت و آسایش را ترک گویند) گفتند: در واقع این دوست ما از سخن تو دلگیر شد و از این رو دلیلی به خاطرش نرسید (که پاسخت گوید ولی ما را دلیل هایی است).

امام علیه السّلام فرمود: شما دلیل های خود را بیاورید. گفتند: دلیل های ما از قرآن است. (حضرت) علیه السّلام فرمود: آن‌ها را بیان کنید که (ادلّه قرآنی) شایسته‌ترین چیزی است که پیروی شود و بدان عمل باید کرد. گفتند: خدای تبارک و تعالی در مقام بیان رفتار پاره‌ای از یاران پیامبر صلّی الله علیه و آله می‌فرماید: وَ یُؤْثِرُونَ عَلی أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ– «و دیگران را بر خویش مقدّم می‌دارند، هر چند خود به همان چیز نیازمند باشند و آنان که از آزمندی نفس خویش در امان مانند هم آنان رستگارانند.» پس (خداوند) کردار ایشان را ستود و در جای دیگر فرمود: وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّهِ مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ أَسِیراً– «و خوراک را با وجود دوست داشتنش به فقیر و یتیم و اسیر اطعام کنند»و ما به همین دو آیه اکتفا می‌کنیم.

آنگاه یکی از حاضران مجلس گفت: ما ندیده‌ایم که شما خود به خوراک خوب بی‌میلی نشان دهید و با این حال به مردم دستور می‌دهید که از مال خود دست کشند تا شما از آن بهره‌مند شوید. حضرت ابو عبد الله علیه السّلام فرمود: از سخنانی که سودی ندارد بگذرید، همه به من بگویید: آیا به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن آگاهی دارید؟ (و آیا می‌دانید) که هر کس گمراه شده از (همین بی‌اطلاعی و از) همین جا به بیراهه رفته است؟ و هر که از این امّت هلاک گشته از این راه به هلاکت افتاده است؟ گفتند: پاره‌ای را می‌دانیم ولی همه‌اش را نمی‌دانیم. امام علیه السّلام (به خود اشاره فرمود و) گفت: از اینجاست که آگاه می‌شوید و همچنین است احادیث پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله. امّا این که گفتید خداوند در کتاب

خود ما را از حال مردمی آگاه کرده که آنان را به خاطر نیکوکاریهایشان (به صورت ایثار و از خودگذشتگی مطلق) ستوده است، این کار (در آن زمان) روا بوده و از آن بازداشته نشده بودند و پاداش ایشان بر خداست. ولی (بعد) خدای جلّ و تقدّس به خلاف آنچه آنان بدان عمل کردند فرمان داده و امر خدا ناسخ کردار آنان شده است. خدای تبارک و تعالی از روی مهرورزی به مؤمنان و توجّه و عنایت ویژه‌اش به این که مایه زیانمندی خود و خانواده‌هایشان نشوند آن (درجه از ایثار) را نهی کرده، چه در میان آن‌ها ناتوانان و کودکان خردسال و پیران از کار افتاده و کهنسال سالخورده وجود دارند که بر گرسنگی نمی‌شکیبند.

پس اگر من گرده نان خود را به صدقه دهم و نان دیگری هم جز آن نداشته باشم ایشان از دست می‌روند و از گرسنگی می‌میرند. پس از اینجاست که پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله فرموده: پنج دانه خرما، یا پنج گرده نان یا چند دینار و درهمی که انسان دارد و می‌خواهد صرف (راه خدایش) کند، بهتر آن است که (نخست) به مصرف پدر و مادرش برساند و در درجه دوّم خرج خود و نانخورهای خویش کند و در درجه سوم به خویشاوندان و برادران مؤمنش برساند و در درجه چهارم به همسایگان مستمندش دهد و در درجه پنجم در راه خدا به مصرف رساند که اجرش از همه (این موارد) کمتر است. پیامبر صلّی الله علیه و آله در باره یکی از انصار که هنگام مرگ خود پنج یا شش تن از بندگانش را آزاد ساخت و جز آن‌ها چیزی نداشت و او را فرزندانی خردسال بودند، فرمود: «اگر مرا (از این اقدام او) آگاه کرده بودید نمی‌گذاشتم وی را در گورستان مسلمانان به خاک سپارید. چند کودک خردسال را گذاشته تا از مردم گدایی کنند!». (امام علیه السّلام) سپس گفت:

پدرم برایم حدیث کرد که پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمود: (هزینه را) بدان کس آغاز کن که نانخور توست و به ترتیب (اولویّت) نزدیکتر و نزدیکتر.

گذشته از این بیانی است که قرآن در ردّ سخنان شما بدان گویاست و به صورتی واجب از جانب خدای عزیز و حکیم نهی کرده و فرماید: الَّذِینَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کانَ بَیْنَ ذلِکَ قَواماً– «و کسانی که چون انفاق کنند، اسراف نمی‌کنند و بخل نمی‌ورزند و در میان این دو اعتدالی هست» آیا نمی‌بینید که خداوند تبارک و تعالی آن کاری را که شما مردم را بدان فرا می‌خوانید و نیز مسرفان را سرزنش کرده و در چند آیه از قرآن می‌فرماید: «به راستی، (خدا) مسرفان را دوست ندارد» وی مردم را از اسراف نهی کرده و از بخل نیز بازداشته است و به برقرار کردن حدّ اعتدالی میان این دو امر فرموده است. (مؤمن) نباید تمام داراییش را بدهد و سپس از خدا درخواست روزی کند که به اجابت نرسد. به موجب حدیثی که از پیامبر صلّی الله علیه و آله رسیده است: «دعای دسته‌هایی از امّتم مستجاب نشود: مردی که بر ضدّ پدر و مادرش دعایی کند، مردی که بدهکاری مالش را برده و او بر وی گواه نگرفته، مردی که بر زنش نفرین کند در حالی که خدا اختیار طلاقش را به دست خود او قرار داده، و مردی که در خانه نشیند و بگوید: پروردگارا روزی مرا عطا کن و خود در طلب روزی بیرون نرود که خداوند عزّ و جلّ می‌فرماید: ای بنده من، آیا من با بخشیدن تندرستی در چهار رکن بدنت راه تحصیل روزی و سفر در زمین را به رویت نگشودم؟ تو باید بین خودمان در پیروی از فرمان من دائر بر لزوم کسب روزی معذور باشی تا سربار خانواده خود نشده باشی و من اگر خواستم به تو روزی دهم و اگر خواستم بر تو تنگ گیرم و آنگاه است که نزد من معذوری و مردی که خداوند مال بسیاری نصیب او سازد و او (تمامش) را انفاق کند و به (درگاه) خدا روی آرد که پروردگارا روزیم ده، خداوند می‌فرمایدش: آیا به تو روزی فراوانی ندادم؟ چرا چنان که فرمودم در مصرف کردن آن میانه‌روی نکردی؟ و چرا با آنکه تو را از زیاده روی نهی کرده بودم اسراف کردی؟

و (بالاخره) مردی که در مورد قطعِ رحم دعا کند. سپس خدا به پیامبرش صلّی الله علیه و آله آموخت که چگونه انفاق کند و این بدان سبب بود که پیامبر صلّی الله علیه و آله یک اوقیّة زر داشت و خوش نداشت که شب نزدش بماند و آن را به صدقه داد و صبح خود چیزی در بساط نداشت، سائلی بیامد و درخواست مالی

علامه حلی در کتاب نهج الحق مشاهده عینی خود را از گروهی از صوفیه زمانش چنین گزارش نموده است: گروهی از صوفیه را نزد قبر مولایمان حسین علیه السلام مشاهده کردم که نماز مغرب را خواندند إلا یکی از ایشان که نشسته بود و نماز نمی‌خواند سپس بعد از ساعتی نماز عشاء خواندند ولی آن شخص نخواند. پس من از بعضی ایشان راجع به ترک نماز آن شخص پرسیدم که او پاسخ داد: او چه نیازی به نماز دارد در حالی که واصل شده است! آیا بعد از وصل جایز است بین خود و خدا حجابی قرار دهد؟ من گفتم: نه!. پس او گفت نماز حجابی است بین بنده و پروردگار!

علامه حلی: به این پیرانی که به قبرهای آن‌ها تبرک می‌جویند، بنگرید که عقیده‌شان درباره خدایشان چیست؟ گاهی سخن از حلول (ذات خداوند در پیکر خود) می‌گویند و گاه از اتحاد (خداوند با خود). عبادتشان رقص و کف زدن و موسیقی است که خداوند این امور را بر کفار جاهلیت عیب گرفته و فرموده است: «نماز آنان در پیشگاه کعبه جز سوت کشیدن و کف زدن نبود». پس چه کسی غافلتر از کسی است که به کسانی تبرک می‌جوید که عبادتشان چون عبادت کفار جاهلی است. بله چشم‌ها کور نمی‌شود اما دل‌ها که در سینه‌ها جای دارند کور می‌شوند.

کرد و او چیزی نداشت که به وی بدهد. سائل او را سرزنش کرد و پیامبر صلّی الله علیه و آله که بسیار مهربان و دلسوز بود از اینکه چیزی ندارد که به سائل دهد سخت اندوهگین شد. پس خداوند پیامبر خود صلّی الله علیه و آله را بدین فرمان ادب آموخت و فرمود: وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً- «و دستت را (از شدّت بخل) بر گردنت مبند، و نیز بسیار گشاده‌اش مدار که ملامت زده و حسرت زده نشینی» (خداوند) می‌فرماید: به راستی، بسا مردمی که از تو چیزی بخواهند و عذرت را نپذیرند، پس اگر تمام داراییت را به دیگران بخشی خود به زیان مالی دچار شوی. این‌ها احادیث پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله هستند که قرآن نیز آن‌ها را تصدیق دارد (و مطابق با قرآنند) و قرآن را نیز اهل آن که مؤمنان باشند تصدیق دارند. چون هنگام مرگ ابو بکر به او گفتند: وصیّت کن. گفت: به یک پنجم (مال خود) وصیت می‌کنم و یک پنجم نیز زیاد باشد زیرا به راستی خداوند به یک پنجم (خمس) راضی شده. پس به همان یک پنجم وصیت کرد با اینکه خدای عزّ و جلّ اختیار یک سوّم مالش را هنگام مرگ به دستش داده بود و اگر می‌دانست وصیّت به یک سوم برایش بهتر است بدان وصیت کرده بود. سپس بعد از او کسی که شما به فضل و پارساییش اعتراف دارید، سلمان است و (دیگری) ابوذرّ، که خدا از آن دو خرسند باد، سلمان چون سهم خود را می‌گرفت مصرف یک سالش را تا سر رسید سال آینده‌اش بر می‌داشت. به او گفتند: ای ابا عبد الله (سلمان) تو با این زهدی که داری چنین می‌کنی؟ و نمی‌دانی که امروز یا فردا خواهی مرد؟ پاسخش این بود که گفت: چرا شما به همان اندازه‌ای که از مرگم می‌ترسید به زندگیم امید ندارید؟ ای بیخبران آیا نمی‌دانید که نفس، وقتی زندگانی صاحبش، به اندازه‌ای که به معاش خود تکیه کند، تأمین نباشد با او در طاعت کاهلی کند و چون زندگانیش تأمین شد آرام گیرد امّا ابوذرّ، که خدا از او خرسند باد، چند ماده شتر و چند گوسفند داشت که شیرشان را می‌دوشید و هر گاه خانواده‌اش میل به خوردن گوشت می‌کردند یا مهمانی به او می‌رسید از آن‌ها یکی را سر می‌برید و اگر می‌دید ساکنان آبشخوری که اغنام وی در آن می‌چریدند نیاز شدید دارند از اشتران و گوسفندان خود به اندازه‌ای که میل گوشتخواری آن‌ها را فرونشاند برای ایشان می‌کشت و میانشان قسمت می‌کرد و خود سهمی به اندازه هر یک از آنان، و نه بیشتر از آن، برمی‌داشت. از اینان زاهدتر کیست؟ با اینکه پیامبر خدا در باره (زهد) آنان آنچه باید گفته شود فرمود، البته کارشان بدان جا نرسید که هیچ نداشته باشند و به وضعی درآیند که شما به مردم دستور می‌دهید که کالاها و چیزهای خود را دور بریزند و دیگران را بر خود و نانخورهای خود ترجیح دهند.

ای جماعت (صوفیان مدّعی ترک دنیا) بدانید که شنیدم پدرم از پدرانش علیهم السّلام روایت کرد که پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله روزی گفت: «من از چیزی چندان تعجب نکردم به اندازه‌ای که از ذات مؤمن در شگفت شدم که اگر پیکرش را در سرای دنیا به قیچی تکّه تکّه کنند برای او خیر است و اگر مالک همه روی زمین از خاور تا باختر آن شود باز هم برایش خیر است،و هر چه خدای عزّ و جلّ با او کند برایش خیر باشد.» ای کاش می‌دانستم آنچه امروز برایتان شرح دادم در شما اثر کرده یا بیشتر برایتان بگویم، آیا شما نمی‌دانید که خداوند جلّ اسمه در آغاز کار بر مؤمنان واجب فرموده بود که یک تن از ایشان با ده تن از مشرکان هماوردی کند و حق نداشت که از برابر آنان بگریزد و هر کس به آن‌ها پشت می‌کرد جایگاهش در آتش بود، سپس از فرط مهربانی برایشان این تکلیف را از آنان بگردانید و فرمان آمد که یک تن از مؤمنان با دو تن از مشرکان هماوردی کند و این تخفیفی از (جانب) خدای عزّ و جلّ برای مؤمنان بود و حکم دو مرد برابر ده مرد را نسخ فرمود. نیز به من بگویید آیا وقتی قاضیان بر مردی از شما که می‌گوید من زاهد و نادارم پرداخت مخارج زنش را واجب می‌شمارند، به او ستم می‌کنند؟ اگر بگویید: این ظلم است، بر مسلمانان ظلم کرده‌اید و اگر بگویید: (نه) بلکه این عدل است، خودتان را محکوم کرده‌اید، و آنجا که صدقه کسی را که می‌خواهد هنگام مرگ به بینوایان صدقه‌ای دهد می‌طلبید، خواستار بیش از یک سوّم دارایی او هستید. به من بگویید اگر تمام

مردم چنان که شما می‌خواهید زاهد باشند و نیازی به کالای دیگرانشان نباشد پس کفّاره سوگندها و نذر و صدقه‌های زکات واجب از شتر و گوسفند و گاو و جز آن‌ها از طلا و نقره و خرما و کشمش و دیگر چیزهایی که زکاتش واجب است به چه کسی داده شود؟ اگر کار چنان باشد که شما می‌گویید هیچ کس را نسزد که چیزی از دارایی دنیا را نگهدارد و باید همه را، هر چند خود بدان سخت نیاز داشته باشد، تقدیم کند. پس بد راهی در پیش گرفته‌اید و مردم را هم بدان می‌کشانید و این از روی نادانی به (مفاد) کتاب خدای عزّ و جل و روش پیامبر او صلّی اللهّ علیه و آله است که کتاب منزل نیز آن را تصدیق می‌کند و (بسی ناشایست است) که شما با جهالت خود و عدم توجه به شگفتی های قرآن و تفسیر آن از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و امر و نهی، آن‌ها را رد می‌کنید.

شما به من از سلیمان بن داود علیه السّلام بازگویید، آنگاه که از خداوند ملک (و مکنتی) خواست که پس از او هیچ کس را نسزد و خداوند جلّ اسمه آن را به وی بخشید و او علیه السّلام حق می‌گفت و بدان عمل می‌کرد (آیا ناحق می‌خواست و خواهشی بیجا داشت)؟ به علاوه ما ندیدیم که خدا آن (در خواست) را نه بر وی و نه بر مؤمنی دیگر نکوهش کند، و داود علیه السّلام نیز پیش از او ملک (و مکنت) و سلطنتی نیرومند داشت.سپس یوسف پیامبر علیه السّلام آنگاه که به شهریار مصر گفت: اجْعَلْنِی عَلَی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ– «مرا بر خزائن این سرزمین بگمار، که من نگهبانی کاردانم» و کارش بدان جا رسید که اختیاردار سرزمین آن شهریار و اطراف آن تا یمن شد و مردم برای رفع قحط و غلایی که بدان دچار شده بودند از نزد او خوراک می‌بردند و او نیز حق می‌گفت و به حق کار می‌کرد و ما ندیدیم که کسی این را بر او عیب گیرد. سپس ذو القرنین، بنده‌ای که خدا دوست بود و خدا هم او را دوست می‌داشت، اسباب مکنت را برایش آماده کرد و خاور و باختر زمین را به تملّک او درآورد، او نیز به حق می‌گفت و کار به حق می‌کرد. پس ای جماعت، به آدابی که خدای عزّ و جلّ به مؤمنان فرموده پرورش یابید و به امر و نهی خدا بسنده کنید، و آنچه را بر شما اشتباه شده از آن آگاه نیستید وانهید و علم را به راهش واگذارید تا مزد برید و نزد خدای تبارک و تعالی معذور باشید و در جستجوی دانش ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آیات قرآن و بازشناسی آنچه خدا حلال کرده یا حرام فرموده باشید زیرا این آگاهی شما را به خدا نزدیکتر و از جهالت دورتر سازد. نادانی را به نادانان واگذارید چه نادانان بسیارند و دانایان اندک و به راستی، خداوند فرماید: وَ فَوْقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ– «فرا دست هر صاحب دانشی دانشمندی است».[۱۵]

گذشته از استدلال‌های امام علیه ایشان که مورد بحث ما در این مقاله نیست نکات زیر از این روایت قابل استفاده است:

۱. صوفیه زمان حضرت صادق مهمترین عقیده‌شان همان دعوت به زهد افراطی و عدم کسب و کار و تلاش برای رزق و روزی بوده است. در واقع شاخصه فکریشان که به آن شناخته می‌شدند همین اندیشه باطل بوده است و عقایدی چون وحدت وجود، حلول، اتحاد و فناء فی الله... که در صوفیان دوره‌های بعدی پیدا شد در آن‌ها راه نداشته و شاید به همین دلیل است که می‌بینیم تا زمان حلاج که همعصر دوران غیبت صغری می‌باشد سخنی در نقد مستقیم چنین اندیشه‌هایی و با اشاره مستقیم به گروه صوفیه در کلمات اهل بیت وجود ندارد.

۲. از استناد امام صادق علیه السلام به سیره ابی‌بکر برمی‌آید که گروه مورد خطاب امام از شیعیان حضرتش نبوده و بر مذهب مخالفان اهل بیت مشی می‌کرده‌اند و به همین دلیل حضرت از روی مماشات و جدال أحسن، به سیره ابی بکر استناد می‌فرماید. و این خصوصیت یعنی شیعه نبودن چنانکه در بررسی شخصیت‌های بزرگ تصوف در فصل بعد به اثبات می‌رسد مشخصه تمام صوفیان آن دوره بوده است.

متن دیگری که می‌تواند نمایانگر این عقیده زهد افراطی صوفیه باشد، روایتی است که در کتاب کشف‌الغمة نقل شده است:

قومی از صوفیه در خراسان بر حضرت رضا علیه السلام وارد شدند. پس به آن حضرت

در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام و همچنین در سایر تالیفات علمای متقدم شیعه، علاوه بر متونی که درباره مذهب تصوف و صوفیه به طور عام وجود دارد می‌توان مطالبی راجع به سران معروف تصوف به طور خاص یافت که بسیار در شناخت ایشان راهگشاست و اساساً نظر اهل بیت در اینجا و هر مسأله دیگر برای یک شیعه معتقد، فصل الخطاب محسوب می‌شود.

شخصی خدمت حضرت امام محمد باقرعلیه السلام عرض کرد: حسن بصری برای ما روایت کرده که رسول خدا فرمود: خداوند مرا مأمور به امری فرمود که سینه من از آن تنگ شد و ترسیدم که مردم تکذیبم کنند. پس خداوند تهدید نمود که اگر به آن عمل نکنم مرا عذاب می‌نماید.

در اینجا امام باقرعلیه السلام فرمود: آیا حسن بصری به شما درباره آن مأموریت خبر داد؟ آن مرد گفت: خیر. حضرت فرمود: به خدا سوگند حسن بصری می‌داند که آن مأموریت چه بوده ولی از روی عمد آن را کتمان نمود! مرد گفت: فدایت شوم آن مأموریت چه بوده؟ امام در پاسخ، جریان امر خداوند به نصب امیرالمؤمنین به ولایت در غدیرخم را مطرح فرمود.

در نقلی مشابه این روایت در کتاب شرح الاخبار آمده که امام او را به خاطر این کتمان نفرین نمود: حسن را چه می‌شود؟ خدا او را بکشد! به خدا سوگند اگر می‌خواست شما را خبر دهد می‌توانست اما چنین نکرد.

گفتند: امیرالمؤمنین، مأمون! در آن ولایتی که خدا به او داده بود! نظر کرد پس شما اهل بیت را سزاوارترین مردم برای امامت مردم دانست و در میان اهل بیت تو را شایسته‌ترین دید، پس خواست تا این امر را به تو برگرداند و امامت به کسی نیاز دارد که غذای ناگوار بخورد و لباس خشن بپوشد و بر حمار سوار شود.

در این حال حضرت رضا علیه السلام که تکیه داده بودند نشستند و فرمودند: یوسف، پیامبری بود که قباهای مزین به طلا می‌پوشید و بر بالشها تکیه می‌زد و حکم می‌راند. همانا تنها از امام قسط و عدل خواسته می‌شود به اینکه وقتی سخن می‌گوید راست بگوید و هنگامی که حکم می‌راند عدالت ورزد و آن هنگام که وعده می‌دهد وفا کند. به درستی که خدای تعالی لباسی و غذایی را حرام نکرده است. پس این آیه را تلاوت فرمود: قل من حرم زینة الله التی أخرج لعباده والطیبات من الرزق. [۱۶]

گزارش‌های فراوان دیگری حاکی از اعتراض سران صوفیه چون سفیان ثوری و عباد مصری به امام صادق علیه السلام وجود دارد که همگی نشانگر این است که عمده اندیشه باطل صوفیه در آن دوره‌ها – علاوه بر اینکه همگی بر مذهب مخالفان اهل بیت بوده‌اند... اعتقاد به زهد افراطی، دنیاگریزی و عدم تلاش برای کسب روزی بوده است.

چنانچه علامه حلی نیز در کشف المراد از بعضی صوفیه، این عقیده عجیب و ادله عجیب‌تر ایشان را برای اثباتش گزارش نموده است. ایشان می‌نویسد:

عامه عقلا بر این عقیده‌اند که طلب رزق جائز است. ولی بعضی از صوفیه با این امر مخالفند و دلیل اولشان این است که مال حرام با مال حلال به گونه ای مخلوط است که نمی‌توان آن را جدا نمود و آنچه که چنین است باید آن را صدقه داد! پس بر غنی واجب است آنچه از اموال در دست دارد به فقیر بدهد تا خودش فقیر شود. و آنگاه بر او روا شود که از صدقات دیگران استفاده کند! دلیل دوم ایشان برای نهی از کسب روزی این است که مال‌دار شدن باعث می‌شود حاکمان ظالم برای گرفتن مالیات و خراج به انسان مراجعه کنند و انسان با پرداخت مالیات و خراج در واقع با ایشان همکاری نموده در حالی که همکاری با ظالم حرام است!.

علامه حلی در رد این ادله می‌نویسد:

اولاً این گونه نیست که حلال با حرام به گونه ای مخلوط باشد که قابل تمییز نباشد چرا که شارع راه تمییز را نشان داده و گفته آنچه از اموال دردست مردم است حلال است [مگر خلافش ثابت شود]. همچنین اگر سخن ایشان صحیح باشد و کسب مال به این جهت حرام باشد لازمه‌اش این است که غذا خوردن هم حرام باشد! در حالی که همگی این لازمه را باطل می‌دانند پس ملزوم آن نیز باطل است. ثانیاً کسی که کسب و کار می‌کند هدفش از زراعت یا تجارت نفع خودش می‌باشد و نه تقویت ظالمان [پس او در ظلم ظالمان شریک نیست چون هدفش آن نیست.] [۱۷]

ج. حلول و اتحاد:

اولین صوفی که در منابع روایی امامیه سخن از اعتقاد او به حلول و اتحاد آمده، حسین بن منصور حلاج است. افرادی از غلات شیعه چون علی بن هلال کوفی و ابن أبی العزافر شلمغانی را نیزکه معتقد به این عقیده شنیع بوده اند، باید متأثر از حلاج دانست. چنانچه در بعضی متون به آن اشاره شده است و مفصلاً در بحث حلاج خواهد آمد.

و اما در کلمات عالمان امامیه قرون بعدی از همه بیشتر در آثار علامه حلی می‌توان نسبت دادن این عقیده به صوفیه را دید.

ایشان در رساله سعدیه می‌نویسد:

مسأله دوم در اینکه خدای تعالی نه در چیزی حلول می‌کند و نه با چیزی متحد می‌گردد و این عقیده تمام فرق مسلمین است مگر آنچه که خواجه نصیرالدین قدس الله روحه از صوفیه نقل کرده که ایشان بر این عقیده‌اند که خداوند تعالی در بدن‌های عارفان حلول کرده و با ایشان متحد می‌گردد!

و این عقیده سخیف و باطلی است چرا که ضرورت عقلی به بطلان اتحاد حکم می‌کند زیرا معقول نیست که دو چیز یک چیز گردند بدون مخلوط شدن و انفعال و زیادی در مقدار و کمیت. و حلول نیز در مورد خدای تعالی غیرمعقول است چرا که ذاتی که بنفسه مجرد است ممکن نیست در مادیات و غیرمادیات حلول کند. چرا که حلول کننده نیازمند به محل است و هر نیازمندی ممکن‌الوجود است و خداوند واجب‌الوجود است و ممکن‌الوجود نیست پس خداوند حلول کننده نیست. [۱۸]

همچنین در نهج الحق می‌نویسد:

و صوفیه حلول در بدن‌های عارفان را بر خداوند روا دانسته‌اند تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. پس به این مشایخی که مخالفان ما به قبورشان تبرک می‌جویند بنگرید که چه اعتقادی درباره پروردگارشان دارند یکبار حلول را روا می‌دانند و بار دیگر اتحاد را... [۱۹]

در کتاب «النافع یوم العشر فی شرح الباب الحادی عشر» عقیده اتحاد را علاوه بر صوفیه به بعضی مسیحیان و همچنین فرقه نصیریه [از فرق غلات شیعه] نیز نسبت می‌دهد. [۲۰]

د. وحدت وجود:

علامه حلی در نهج الحق بعد از مطرح کردن عقیده باطل صوفیان درباره اتحاد عبارتی دارند درباره عقیده ایشان به وحدت وجود و موجود: بعضی از صوفیه حکم کرده‌اند به اتحاد خدای تعالی با بدن‌های عارفان تا جایی که بعضی‌شان گفته‌اند: خدا، نفس وجود است و هر موجودی خدای تعالی است! و این عین کفر و الحاد است. و سپاس خدایی را که ما را به پیروی اهل بیت فضیلت داد و از این عقاید باطل دور ساخت. [۲۱]

ه. ترک عبادت:

علامه حلی در کتاب نهج الحق مشاهده عینی خود را از گروهی از صوفیه زمانش چنین گزارش نموده است:

گروهی از صوفیه را نزد قبر مولایمان حسین علیه السلام مشاهده کردم که نماز مغرب را خواندند إلا یکی از ایشان که نشسته بود و نماز نمی‌خواند سپس بعد از ساعتی نماز عشاء خواندند ولی آن شخص نخواند. پس من از بعضی ایشان راجع به ترک نماز آن شخص پرسیدم که او پاسخ داد: او چه نیازی به نماز دارد در حالی که واصل شده است! آیا بعد از وصل جایز است بین خود و خدا حجابی قرار دهد؟ من گفتم: نه!. پس او گفت نماز حجابی است بین بنده و پروردگار! [۲۲]

همچنین علامه در کتاب الفین تعریفی از ایمان را به طائفه ای از صوفیه نسبت می‌دهد که بی‌ارتباط به مسأله ترک عبادت نیست. [۲۳]

و. تصفیه خاطر، راه کسب معرفت:

ابن می‌ثم بحرانی ـ شارح نهج‌البلاغه ـ بعد از اثبات وجوب کسب معرفت می‌نویسد:

بعضی راههای دیگری برای کسب معرفت قائل شده‌اند :...منها تصفیة الخاطر کما یقوله بعض المتصوفة... [۲۴]

ز. رقص و غنا:

علامه حلی بعد از طرح مسأله حلول و عقیده صوفیه در این خصوص می‌نویسد:

فانظروا إلی هؤلاء المشایخ الذین یتبرکون بمشاهدهم: کیف اعتقادهم فی ربهم ؟ وتجویزهم تارة الحلول، وأخری الاتحاد، وعبادتهم الرقص، والتصفیق، والغناء. وقد عاب الله تعالی علی الجاهلیة الکفار فی ذلک، فقال عز من قائل: « وما کان صلاتهم عند البیت إلا مکاء و تصدیة» وأی غافل أبلغ من تغفل من یتبرک بمن یتعبد الله بما عاب به الکفار ؟ « فإنها لا تعمی الأبصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور. [۲۵]

به این پیرانی که به قبرهای آن‌ها تبرک می‌جویند، بنگرید که عقیده شان در باره خدایشان چیست؟ گاهی سخن از حلول (ذات خداوند در پیکر خود) می‌گویند و گاه از اتحاد (خداوند با خود). عبادتشان رقص و کف زدن و موسیقی است که خداوند این امور را بر کفار جاهلیت عیب گرفته و فرموده است: «نماز آنان در پیشگاه کعبه جز سوت کشیدن و کف زدن نبود». پس چه کسی غافلتر از کسی است که به کسانی تبرک می‌جوید که عبادتشان چون عبادت کفار جاهلی است. بله چشمها کور نمی‌شود اما دلها که در سینه ها

امام باقر علیه السلام با اشاره به مردمی که طواف می‌کردند به من فرمود: ای سدیر این مردم تنها به این امر شدند تا دور این سنگها طواف کنند و آنگاه نزد ما بیایند و ولایتشان را نسبت به ما اعلام دارند که خداوند می‌فرماید: و من بسیار آمرزنده‌ام برای کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح به جای آورد و سپس هدایت شود. منظور از "هدایت شود" ولایت ما اهل بیت است.
ای سدیر اکنون رهزنان دین خدا را به تو نشان می‌دهم آنگاه حضرت به ابوحنیفه و سفیان ثوری {از سران صوفیه} که در مسجد با اصحابشان حلقه زده بودند نگاه کرده فرمود: اینان رهزنان راه دین خدا هستند بدون اینکه هدایتی از جانب خدا به همراه داشته باشند و یا کتاب روشنی! اگر این خبیث‌ها در خانه‌هایشان می‌نشستند مردم متحیر می‌گشتند و وقتی کسی را نمی‌یافتند تا از خدا و رسول او به ایشان خبر دهد، نزد ما می‌آمدند تا آن‌ها را خبر دهیم.

سفیان ثوری {از سران صوفیه} در مسجد الحرام گذر می‌کرد که امام صادق علیه السلام را دید در حالی که لباس‌های زیبا و گران قیمت پوشیده بود. گفت: به خدا سوگند نزد او می‌روم و توبیخش می‌کنم! پس به امام گفت:ای فرزند رسول خدا نه رسول خدا چنین لباس‌هایی می‌پوشید و نه علی و نه هیچ یک از پدرانت! امام فرمود: رسول خدا در زمان سختی و فقر زندگی می‌کرد اما بعد از آن دنیا نعمت‌هایش را گستراند و سزاوارترین مردم به این نعمت‌ها، نیکان هستند. خداوند می‌فرماید: بگوای پیامبر چه کسی حرام کرده زینت‌های خدادادی را که برای بندگانش خارج ساخته و همچنین ارزاق پاک را. و ما اهل بیت شایسته‌ترین کسان هستیم برای گرفتن عطایای الهی. با این حال‌ای ثوری این لباس‌هایی را که بر تن من می‌بینی تنها برای مردم پوشیده‌ام. پس حضرت دست سفیان را گرفت و لباس روئین خود را بالا زد و لباس زیرین را که خشن بود نشان داد و فرمود: این لباسی است که برای خودم پوشیدم و آن چه دیدی برای مردم پوشیدم!. آنگاه حضرت لباس روئین سفیان را که خشن و کلفت بود بالا زد و لباس زیرینش که نرم و نازک بود آشکار شد! پس فرمود: آن بالائی را برای نشان دادن به مردم پوشیده ای و این لباس نرم را که مخفی کرده ای برای خودت پوشیده‌ای!

جای دارند کور می‌شوند.

قبل از او ابوالفتح کراجکی شاگرد شیخ مفید خاطره‌ای از حضورش در یکی از مجالس صوفیه بیان می‌کند که نشان می‌دهد حداقل در قرن پنجم این کارها در بین ایشان مرسوم بوده است:

روزی مجبور به حضور در میان جمعی از متصوفان شدم. هنگامی که مجلسشان آماده شد شروع کردند به غناء و رقص که از عادت‌های ایشان است. پس من از ایشان کناره گرفتم و به گوشه ای رفتم که مردی از اهل فضل و دیانت نیز به آنجا نزد من آمد و ما شروع کردیم به مذمت صوفیه در بدی اعمالشان و در فساد نیاتشان در آنچه که تأویل می‌کنند و آن دردهایی که به واسطه رقص بر خود وارد می‌نمایند...تا پایان قصه [۲۶]

۳. سران تصوف در روایات معصومین و تالیفات عالمان متقدم شیعه:

در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام و همچنین در سایر تالیفات علمای متقدم شیعه، علاوه بر متونی که درباره مذهب تصوف و صوفیه به طور عام وجود دارد می‌توان مطالبی راجع به سران معروف تصوف به طور خاص یافت که بسیار در شناخت ایشان راهگشاست و اساساً نظر اهل بیت در اینجا و هر مسأله دیگر برای یک شیعه معتقد، فصل الخطاب محسوب می‌شود.

در این فصل ما با بررسی روایات و متون راجع به هر یک از سران تصوف سعی در معرفی عقیده و مرام و رفتار ایشان می‌نمائیم.

۱. الف: عقاید حسن بصری:

۱. عدم اعتقاد به امامت اهل بیت:

امام صادق علیه السلام در حدیثی ضمن طرح مسأله تقیه و اهمیت رعایت آن از سوی اصحاب و بیان اینکه تارک تقیه همچون ناصبی برای امام ناگواری و سختی پدید می آورد فرمود :

به خدا سوگند اگر شما هر آنچه من می‌گویم بگویید اقرار می‌کنم که حقیقتاً اصحاب من هستید، چنانچه این ابوحنیفه است با اصحابش و آن حسن بصری است که اصحابی دارد و من مردی از قریش هستم زاده رسول الله و دانای به کتاب خدا که در آن بیان همه چیز هست: آغاز خلقت، امر زمین و آسمان و اولین و آخرین و گذشته و آینده.... [۲۷]

این بیان حضرت که ابوحنیفه و حسن بصری را در مقابل خودش دارای اصحاب و یاران معرفی می‌فرماید کاملاً بیانگر این است که ایشان در مقابل اهل بیت دکاندار و مدعی تعلیم فقه و عقاید و ... بوده‌اند نه اینکه از یاران و شیعیان حضرتش باشند. پس هرگز نمی‌توان امثال حسن بصری را به معنای دقیق علمی شیعه امامی دانست. چرا که شیعه امامی کسی است که امامت و ولایت اهل بیت علیه السلام را پذیرفته باشد و به مقام تعلیمی و تبلیغی ایشان نسبت به دین خدا معترف باشد نه اینکه خود در عرض ایشان و در واقع در مقابل ایشان پرچمی افراشته باشد و مردم را به مکتب و مرام خود دعوت نماید!. همان کاری که امثال ابوحنیفه و حسن بصری می‌کرده‌اند.

در کتاب دعائم‌الاسلام آمده است که شخصی خدمت حضرت امام محمد باقرعلیه السلام عرض کرد:

حسن بصری برای ما روایت کرده که رسول خدا فرمود: خداوند مرا مأمور به امری فرمود که سینه من از آن تنگ شد و ترسیدم که مردم تکذیبم کنند. پس خداوند تهدید نمود که اگر به آن عمل نکنم مرا عذاب می‌نماید.

در اینجا امام باقرعلیه السلام فرمود: آیا حسن بصری به شما درباره آن مأموریت خبر داد؟ آن مرد گفت: خیر. حضرت فرمود: به خدا سوگند حسن بصری می‌داند که آن

مأموریت چه بوده ولی از روی عمد آن را کتمان نمود! مرد گفت: فدایت شوم آن مأموریت چه بوده؟ امام در پاسخ، جریان امر خداوند به نصب امیرالمؤمنین به ولایت در غدیرخم را مطرح فرمود. [۲۸]

در نقلی مشابه این روایت در کتاب شرح الاخبار آمده که امام او را به خاطر این کتمان نفرین نمود:

حسن را چه می‌شود؟ خدا او را بکشد! به خدا سوگند اگر می‌خواست شما را خبر دهد می‌توانست اما چنین نکرد. [۲۹]

پس حسن بصری بدون اینکه عذری موجه داشته باشد حدیث غدیر را کتمان می‌کرده که نتیجه‌اش عدم ایمان وی به امامت صاحب غدیر می شود.

حسن بصری در تفسیر آیه ذوی القربی عقیده‌ای داشته که کاملاً مبین عدم اعتقاد او به اهل بیت می‌باشد: امام صادق علیه السلام به مؤمن الطاق فرمود: نظر بصری‌ها درباره آیه قل لا أسألکم علیه أجرا إلا المودة فی القربی چیست؟ وی گفت: حسن بصری می‌گفت: منظور از ذوی‌القربی اقوام و خویشان پیامبر از عرب می‌باشد!امام فرمود: اما من می‌گویم این آیه تنها مخصوص ما اهل بیت است. و اگر آن‌ها بگویند نه! همه قریش را شامل است می‌گویم: به من بگویید هنگامی که حادثه سختی بر پیامبر خدا وارد می‌شد چه کسی را به آن اختصاص می‌داد آیا تنها اهل بیت نبودند که در آن حادثه شریک می‌شدند؟ مثلا هنگامی که رسول خدا اراده کرد تا با اهل نجران مباهله کند دست علی، فاطمه، حسن و حسین را گرفت و با خود برد... [۳۰]

همچنین درباره عقیده حسن بصری پیرامون آیه ذوی القربی گزارش دیگری در دست است که قاضی نعمان مغربی در کتاب دعائم الاسلام آن را بیان کرده:

گروهی گفته‌اند مودت فی القربی یعنی تقرب جستن به سوی خدا با طاعت او و این دورترین معنا و مشکل‌ترین تاویل آیه است و هیچ نشانه ای از ظاهر آیه برای تأیید آن وجود ندارد و این تأویل از حسن بصری روایت شده که ناشی از اعتقاد بد او و نسبت به آل محمد است به گونه ای که از مثل اویی با آن اعتقاد فاسدش چنین معنی فاسدی بعید نیست! . چگونه قربی را در اینجا به معنی قرب به خداوند گرفته و چگونه مودت را می‌خواهد معنا کند؟! اگر اینگونه بود که این تحریف کننده کلام خدا می‌گوید دیگر جایی برای ذکر مودت و همچنین اجر باقی نمی‌ماند. [۳۱]

علامه حلی نیز در کشف المراد می‌نویسد:

در مورد افضلیت ابوبکر یا علی اختلاف شده که عمر و عثمان و ابن عمر و ابوهریره گفته اند: ابوبکر افضل از علی است و از تابعین حسن بصری و عمرو بن عبید نیز نظرشان همین است! [۳۲]

۲. عدم اعتقاد حسن بصری به تقیه:

مردی از اهل بصره به حضرت امام محمد باقر علیه السلام عرض کرد: حسن بصری می‌پندارد کسانی که علم را کتمان کنند، بوی تعفن درونشان، اهل جهنم را اذیت می‌کند!

امام فرمود: در این صورت مومن آل فرعونِ (که در قرآن آمده است : (یکتم ایمانه...) هلاک شده است! اصلاً از زمان بعثت نوح دائماً علم، مکتوم بوده است. پس حسن هر کجا می‌خواهد به چپ و راست برود! به خدا سوگند علم جز اینجا (نزد ما اهل بیت) یافت نشود! [۳۳]

این روایت نشان می‌دهد که حسن بصری تقیه را که از ارکان مذهب تشیع و شعار ائمه شیعه بعد از امام حسین علیه السلام بوده است انکار می‌کرده و روایتی را جعل نموده یا حداقل تفسیر به رأی می‌کرده که کتمان علم همیشه و در هر شرایطی، عقوبتی بسیار شدید خواهد داشت! ولی امام باقر علیه السلام صریحاً این عقیده وی را با استناد به مدح خداوند از مومن آل فرعون با اینکه ایمان و علمش را مکتوم می‌داشته، ابطال می‌کند. و بعد خاطر نشان می‌سازند که این علم مکتوم تنها در نزد اهل بیت است و حسن بصری جز با اعتقاد به این منصب اهل بیت و زانوی شاگردی زدن در مقابل ایشان به علم حقیقی دستٍ نیابد. این تعبیر امام صریحا نشان می‌دهد مرام حسن بصری کاملاً مخالف با جریان تشیع بوده است.

جالب اینکه همین حسن بصری که اینجا با شدت، کتمان علم را نفی کرده و حرام می‌داند اما خود، حدیث غدیر را کتمان می‌کرد! و دیدیم که امام علیه السلام او را نفرین کردند. پس معلوم می‌شود که کتمانش از روی تقیه و برای حفظ جان نبوده است بلکه به جهت عدم اعتقاد به ولایت بوده است چنانکه گذشت.

۳.اعتقاد حسن بصری به تفویض:

در کتاب احتجاج طبرسی از ابی حمزه ثمالی روایت شد است که:

حسن بصری نزد امام باقر علیه السلام آمد و گفت : می‌خواهم از مسائلی در قرآن از شما سوال کنم. امام فرمود: مگر تو فقیه اهل بصره نیستی؟ حسن گفت : اینطور می‌گویند.

امام فرمود : آیا در بصره جز تو کسی دیگری هست که مردم از او اخذ کنند؟ گفت: نه!

فرمود: پس تمامی بصره علمشان را از تو می‌گیرند؟. گفت بله.

فرمود: سبحان الله به راستی که امری عظیم را عهده دار شدی! از تو اخباری به من رسیده می‌خواهم بدانم درست است یا نه. حسن گفت درباره چه؟ امام فرمود: می‌گویند که تو معتقدی خداوند بندگان را خلق کرده و آنگاه امور شان را به آن‌ها واگذار نموده! حسن سکوت کرد... سپس امام از تفسیر آیه ای از قرآن از او پرسید و او جواب نادرست داد.

و در نهایت امام فرمود: ... و بپرهیز از قول به تفویض چرا که خدای عزوجل امور را به خلقش از روی سستی و ضعف وانگذاشته و نیز آن‌ها را بر معاصی از روی ظلم مجبور نساخته. [۳۴]

روایت دیگری در کتاب تحف العقول آمده که حسن بصری ضمن نوشتن نامه ای خطاب به امام حسن مجتبی علیه السلام از

ایشان در خصوص قدر و استطاعت یا همان جبر و تفویض سوال می‌کند و حضرت پاسخ حق را برای وی می‌نویسد. [۳۵]

گویا مسأله جبر و تفویض از دغدغه ها ی مهم ذهن حسن بصری بوده و به گونه ای در آن مردد و حیران بوده که گاهی قائل به جبر و گاهی مایل به تفویض بوده است! یکی از اسناد این تلون عقیده او سخن شاگردش ابن ابی العوجاء است که در کتاب کافی نقل شده است:

از ابن ابی العوجاء – زندیق معروف زمان امام صادقع علیه السلام – که ابتدا از شاگردان حسن بصری بود و سپس از توحید منصرف شد پرسیدند: چرا مذهب استاد خود (حسن بصری) را ترک گفته و در عقیده ای داخل شدی که اصل و حقیقتی ندارد؟

ابن ابی العوجاء پاسخ داد: استاد من در عقیده اش متلون بود. گاهی معتقد به قدر (تفویض) بود و گاهی معتقد به جبرا! و من ندیدم که دائماً بر اعتقادی واحد پابرجا باشد! [۳۶]

فضل بن شاذان حسن بصری را از رؤسای قدریه (قائلین به تفویض) دانسته است. [۳۷]

۴. دیگر عقاید حسن بصری:

سدیر صیرفی به امام باقر علیه السلام عرض کرد: حدیثی از حسن بصری شنیده ام که اگر حق باشد پس وای بر من! امام فرمود: چه حدیثی ؟ سدیر گفت : حسن بصری می‌گوید: اگر مغز سرش از حرارت خورشید به جوش آید حاضر نیست در سایه دیوار صرافی برود و اگر جگرش از تشنگی پاره شود از خانه صراف آب نمی‌خورد! در حالی که صرافی شغل و تجارت من است و گوشت و خون من از آن روئیده و حج و عمره ام از آن است!

امام علیه السلام فرمود: حسن دروغ گفته است!. اگر تو یکسان بگیری یکسان بدهی و وقت نماز کارت را رها کنی و به سوی نماز بشتابی هیچ گناهی در شغلت نیست مگر نمیدانی اصحاب کهف صراف بودند! [۳۸]

ب . تعامل و برخوردها ی حسن بصری با ائمه علیهم السلام:

حسن بصری معاصر با پنج امام از ائمه اهل بیت علیهم السلام بوده و طبعاً شناخت نوع تعامل او با آن حضرات در پی بردن به ابعاد فکری و عقیدتی اش بسیار مؤثر است.

از برخوردها ی او با امیرالمؤمنین علی علیه السلام چند گزارش در دست است:

اول نقلی است در کتاب احتجاج طبرسی از ابن عباس که:

امیرمؤمنان پس از جنگ جمل برای مردم بصره خطبه ای خواند و آن‌ها را به خاطر شرکت در جنگ علیه خود سرزنش نمود. ابن عباس می‌گوید پس از خطبه، حضرت از منبر پائین آمد و به راه افتاد، ما نیز به دنبال ایشان راه افتادیم. در اینحال حضرت به حسن بصری رسید در حالی که وضو می‌گرفت. به او فرمود:ای حسن وضو را کامل بگیر . پس او گفت:ای امیرالمؤمنین دیروز کسانی را کشتی که شهادت به وحدانیت خدا و رسالت محمد می‌دادند، نمازهای پنجگانه را به جای می‌آوردند و وضو را کامل می‌گرفتند! حضرت فرمود: تو چرا ما را یاری نکردی؟ حسن گفت: به خدا سوگند به تو راست می‌گویم من در اول روز غسل کرده و حنوط نمودم و سلاحم را به خود بستم و هیچ شکی نداشتم که تخلف از ام المؤمنین عایشه کفر است! اما در میانه راه یک منادی ندا داد:ای حسن کجا می‌روی؟ برگرد که قاتل و مقتول هر دو در آتشند!. پس ترسان بازگشتم و در خانه نشستم . باز در روز دوم شک نداشتم که تخلف از عایشه کفر است پس دوباره به قصد جنگ راه افتادم تا به همان موضع دیروز رسیدم که آن منادی همان ندا را تکرار کرد .

در این هنگام امیرمؤمنان فرمود: راست می‌گویی آیا میدانی آن منادی چه کسی بود؟ حسن گفت: نه. حضرت فرمود: او برادرت ابلیس بود! و به تو راست گفت چرا که قاتل و

عباد بصری {از سران صوفیه} در راه مکه علی بن الحسین را دید. به آن حضرت گفت: ای علی بن الحسین جهاد و سختی آنرا رها کرده ای و به حج و آسانی آن روی نموده ای!. خداوند عزوجل می‌فرماید: «خداوند از مومنین جانها و اموالشان را می‌خرد تا در عوض بهشت برای آنان باشد. آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند پس می‌کشند و کشته می‌شوند، این وعده حقی است در تورات و انجیل و قرآن چه کسی از خداوند به عهد خود وفادارتر است. پس خوشحال باشید به معامله ای که با خدا کردید و آن رستگاری بزرگ است».
امام سجاد فرمود: آیه را تمام کن که می‌فرماید: آن‌ها که توبه کنندگان و عبادت کنندگان و سپاسگزاران و روزه داران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان و امر کنندگان به نیکی و نهی کنندگان از منکر و پاسداران حدود خداوند هستند و بشارت بده مؤمنان را! .
پس امام فرمود: هر گاه کسانی با این صفات را ببینم جهاد همراه با آن‌ها افضل از حج است!

مقتول لشکر عایشه هر دو در آتشند. پس حسن بصری گفت: الان دانستم که آن قوم هلاک شدند! [۳۹]

کتاب احتجاج در ادامه همین روایت می‌نویسد: و از ابی یحیی واسطی نقل شده که:

هنگامی که امیرمومنان در جنگ جمل پیروز شد مردم اطراف او تجمع کردند که در میانشان حسن بصری بود و کاغذهایی با خود داشت و هر کلمه ای که حضرت می‌فرمود او می‌نوشت. پس حضرت با صدای بلند فرمود: چه می‌کنی. حسن گفت: آثار شما را می‌نویسم تا برای دیگران حدیث کنم. پس حضرت فرمود: برای هر قوم سامری هست و این (حسن بصری) سامری این امت است. ولی او همچون سامری نمی‌گوید (لامساس) بلکه می گوید (لاقتال) [یعنی می‌گوید جنگ نکنید].[۴۰]

البته این متن از دو جهت قابل تأمل است: یکی اینکه حسن بصری در زمان جنگ جمل حداکثر شانزده سال داشته و غریب می‌نماید که نوجوانی در این سن اینچنین مورد خطاب حضرت قرار گرفته باشد. دوم اینکه در روایاتی به نقل از سلمان و همچنین ابوذر رسول خدا فرموده‌اند سامری امت ایشان، ابوموسی اشعری می‌باشد که می‌گوید "لا قتال".[۴۱]

همین ماجرای وضوی حسن بصری به صورت خلاصه‌تر ولی با نکته ای اضافی در الخرائج راوندی نیز آمده است:

روایت شده که علی علیه السلام بر حسن بصری گذشتند در حالی که وضو می‌گرفت پس فرمود:ای «لفتی»! وضویت را کامل بگیر. حسن گفت: دیروز مردانی را کشتی که وضوی کامل می‌گرفتند!. حضرت فرمود: و تو بر آنان غمگینی؟ حسن گفت: بله. حضرت فرمود: پس خداوند غمت را طولانی گرداند!

ایوب سجستانی می‌گوید: ما هیچ وقت حسن را ندیدیم مگر آنکه غمگین بود مثل کسی که از دفن دوست مرده اش بر می‌گردد یا چارپا داری که حیوانش را گم کرده باشد. پس چون از او علت را پرسیدیم، وی گفت: دعای مرد صالح در من کارگر افتاده است![۴۲]

علامه مجلسی در ذیل روایت فوق نوشته است: «لفتی» به زبانی نبطی یعنی شیطان و مادرش او را به این نام گذارده و در کودکی صدایش می‌زد و هیچ کس دیگر از این نام خبر نداشت.

جالب اینکه قضیه وضوء حسن بصری در امالی شیخ مفید به نقل از خود وی به گونه ای کاملاً متفاوت روایت شده است:

حسن بصری می‌گوید: هنگامی که امیرمؤمنان بر ما در بصره وارد شد بر من گذر کرد در حالی که وضو می‌گرفتم . پس فرمود:ای جوان وضویت را شایسته انجام بده تا خداوند به تو احسان نماید! سپس حضرت از من گذشت و من به دنبالش روان شدم. پس متوجه من شده فرمود:آیا با من کاری داری؟ گفتم بلی به من کلامی بیاموز تا خداوند به واسطه آن به من نفع رساند. پس حضرت فرمود:ای جوان هر کس خدا را تصدیق کند نجات یابد و هر کس بر دین خود شفقت ورزد از هلاکت در امان ماند و هر کس در دنیا زهد بورزد چشمانش به ثواب آخرت روشن گردد...[۴۳]

به هر حال آنچه که از تاریخ مسلم است این است که حسن بصری در هیچ یک از سه جنگ امیرمؤمنان در میان لشکر حضرت حضور نداشته و ایشان را یاری نداده است.

در مورد تعاملش با امام حسن و امام حسین نیز همین گونه رفتار نموده و از انصار ایشان نبوده است.

تنها دو نقل او از امام حسن علیه السلام در کتب شیعه هست که یکی روایت تحف العقول در مورد سؤال وی از حضرت درباره ی جبر و اختیار بود که گذشت. و دیگری روایتی است که در خصال شیخ صدوق آمده است:

حسن بصری از امام حسن علیه السلام روایت کرده که : همانان نیکوترین نیکی، اخلاق نیک است.[۴۴]

در مورد برخورد حسن بصری با امام زین العابدین نیز روایت زیر در احتجاج طبرسی آمده:

روایت شد که زین العابدین علیه السلام بر حسن بصری گذشتند در حالی که در منی مردم را موعظه می‌کرد پس حضرت ایستاد و فرمود: بس کن تا از تو درباره وضعیتی که در آن قرار دادی سؤال کنم.

آیا به آنچه که الان هستی رضایت داری به گونه ای که مرگ بخواهد فردا تو را دریابد؟

حسن گفت: نه. حضرت پرسید: آیا به خود خبر داده ای تا در فکر تحول از این حالت به حالتی که به آن راضی باشی، باشد؟

حسن مدتی مکث کرد و آنگاه گفت: نه. پس حضرت فرمود: آیا به پیامبری بعد از محمد امید داری؟ گفت: نه. فرمود: آیا به سرایی غیر از سرای دنیا امید داری تا پس از مرگ به آن باز گردی و خود را اصلاح کنی؟ گفت: نه. فرمود: آیا کسی که ذره ای عقل داشته باشد را دیده ای که به چنین حالتی برای خود راضی باشد؟!

آنگاه فرمود: تو که در چنین وضعیتی قرار داری چگونه مردم را موعظه می‌کنی؟

هنگامی که حضرت عبور کرد حسن بصری پرسید: این شخص کیست؟ گفتند علی بن الحسین است. حسن گفت: اینان اهل بیت علم هستند. پس بعد از آن ماجرا کسی حسن بصری را در حال موعظه مردم ندید.[۴۵]

و اما در خصوص برخوردهای حسنِ بصری با امام محمد باقر علیه السلام علاوه بر چند روایتی که قبلاً درباره اظهار نظر حضرت در مورد او گذشت. چند مورد برخورد مستقیم نیز گزارش شده است.

مورد اول نقلی است که خود حسن بصری روایت کرده است:

حسن بصری می‌گوید من همراه ابی جعفر (امام باقر علیه السلام) در منی بودم که جنازه مردی از قریش را آوردند. ابوجعفر گفت: بر خیزای ابا سعید و همراه ما به سوی جنازه او بیا. پس وقتی که داخل قبرستان شدیم فرمود: آیا شما را آگاه نسازم از پنج خصلت از خصال نیکی که به بهشت منجر می‌شود. گفتم: بله پس فرمود: مخفی داشتن مصیبت ، صدقه ای که با دست راست بدهی و دست چپت با خبر نشود، نیکی به والدین که موجب رضای خداست، زیاد

گفتن ذکر لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم که از گنج‌های بهشت است و حب محمد و آل محمد. [۴۶]

مورد دوم سؤال اعتراض گونه ایست از امام :

امام صادق می‌فرماید: حسن بصری نزد پدرم آمدم و گفت:ای ابا جعفر به من خبر رسیده، که تو گفته ای: هر بنده ای که گناهی مرتکب شود خداوند تا هفت ساعت به او مهلت می‌دهد که اگر توبه کرد و استغفار نمود آن گناه بر او نوشته نشود.

پس پدرم (امام باقر علیه السلام) به حسن گفت: من اینطور نگفتم بلکه گفتم: هر بنده مؤمنی که گناهی مرتکب شود[چنین تخفیفی دارد].[۴۷]

۲. سفیان ثوری:

عقاید و روحیات سفیان ثوری:

۱. عدم اعتقاد سفیان به امامت اهل بیت:

سفیان ثوری از مردی قرشی از اهل مکه در خواست کرد تا وی را نزد امام صادق علیه السلام ببرد. هنگامی که نزد حضرت می‌رسند می‌بینند که ایشان سوار بر مرکب شده و آماده رفتن هستند. سفیان از حضرت در خواست می‌کند تا خطبه حضرت رسول الله در مسجد خیف را برای وی روایت کنند.

امام می‌فرماید بعد از بازگشت برایت می‌گویم ولی وی اصرار می‌کند و قسم می‌دهد. پس حضرت پیاده می‌شود و سفیان درخواست کاغذ و قلم می‌نماید تا حدیث را بنویسد. امام می‌فرماید بنویس: بسم الله الرحمن الرحیم. خطبه رسول خدا در مسجد خیف: خداوند شاد گرداند بنده ای را که سخنم را بشنود و حفظ کند و به دیگران برساند.ای مردم باید حاضران به غایبان این پیام را برسانند که چه بسا حامل فقهی که خود فقیه نیست و چه بسا حامل فقهی که به فقیه‌تر از خود می‌رساند. سه چیز است که قلب انسان مسلمان در آن خیانت نمی‌کند: خالص کردن عمل برای خدا، خیرخواهی برای ائمه مسلمین و ملازم با جماعت ایشان بودن ... مؤمنان با هم برادرند و خونهایشان برابر و در برابر دشمنان قدرت واحدند... مرد قرشی می‌گوید: پس سفیان حدیث را نوشت و به حضرت نشان داد آنگاه حضرت به راه خود رفت و من و سفیان نیز راه افتادیم. در بین راه سفیان گفت صبر کن تا آن حدیث را بنگرم. من گفتم به خدا سوگند ابوعبدالله (امام صادق علیه السلام) چیزی بر گردنت نهاد که هرگز برداشته نمی‌شود. او گفت : چه چیزی؟ گفتم: همین که فرمود: سه چیز است که قلب انسان مسلمان در آن خیانت نمی‌کند: اخلاص عمل را که میدانیم ولی خیرخواهی برای ائمه مسلمین یعنی چه؟ این ائمه چه کسانی هستند که خیرخواهیشان بر ما واجب است؟ معاویه و یزید و مروان و این کسانی که حتی نماز هم نمی‌توان پشت سرشان خواند؟!! و اینکه فرمود: "ملازم بودن با جماعت ایشان" یعنی چه؟ این چه جماعتی است که باید با آن‌ها بود؟ آیا مرجئی ها هستند که می‌گویند:کسی که نماز نخواند و روزه نگیرد و غسل نکند و حتی کعبه را نابود کند یا با مادرش زنا کند پس او ایمانش همانند ایمان جبرئیل و میکائیل است! یا قدری ها هستند که معتقدند: آنچه خدا بخواهد نمی‌شود و آنچه شیطان بخواهد می‌شود یا حروری ها هستند که از علی بن ابیطالب برائت جویند و او را کافر دانند! یا جهمی ها هستند که می‌گویند: ایمان تنها معرفت خداست و چیز دیگر نیست؟!

سفیان گفت: وای بر تو! پس پیروان جعفر در این باره چه می‌گویند؟ گفتم: آن‌ها معتقدند: علی بن ابیطالب آن امامی است که خیرخواهی اش بر ما واجب است و منظور از جماعتی که باید ملازمشان بود: اهل بیت پیامبر هستند. در این حال سفیان کاغذ حدیث را گرفت و آن را پاره کرد! و به من گفت : به هیچکس از این قضیه خبر مده! [۴۸]

این روایت نهایت خباثت سفیان ثوری را نشان می‌دهد و آشکار می‌کند که وی از

عباد بن کثیر بصری {از سران صوفیه} امام صادق را دید در حالی که حضرت لباس‌های زیبا و مرغوب پوشیده بود. او گفت:ای ابا عبدالله تو از اهل بیت نبوت هستی و پدرت علی (در قناعت و پوشیدن لباس‌های خشن) چنان بود. این لباس‌های مرغوب چیست که پوشیدی؟ ای کاش لباسی پست‌تر از این‌ها می‌پوشیدی! حضرت فرمود: وای بر تو‌ای عباد! «چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگانش خارج ساخته حرام کرده است و نیز ارزاق نیکو را» . همانا خدای عزوجل دوست دارد وقتی نعمتی به بنده اش می‌دهد، اثر آن نعمت را بر او ببیند . این لباس اشکالی ندارد. وای بر توای عباد! من پاره ای از تن رسول الله هستم پس مرا اذیت مکن !

گویا این برخورد و اعتراض عباد به امام متعدد بوده چنانچه در نقل دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرماید: من در حال طواف بودم که دیدم مردی لباسم را می‌کشد نگاه کردم و دیدم عباد بن کثیر بصری است. او گفت: ای جعفر بن محمد چنین لباس‌هایی می‌پوشی در حالی که چنان نسبتی با علی داری! من گفتم: لباسی مصری است که به یک دینار آنرا خریده‌ام. علی علیه السلام لباسی می‌پوشید که متناسب با زمان خودش بود و اگر من آن لباس را در این زمان بپوشم مردم می‌گویند: او هم مثل عباد ریاکار است!

روی عناد منکر حق امیرالمؤمنین و اهل بیت بوده است.

بالاتر از این سفیان ثوری خود دکانی در مقابل امامان زمان خویش یعنی حضرت باقر و صادق علیه السلام وا کرده بود. چنانچه در روایت دیگری سدیر صیرفی می‌گوید:

امام باقر علیه السلام با اشاره به مردمی که طواف می‌کردند به من فرمود:ای سدیر این مردم تنها به این امر شدند تا دور این سنگها طواف کنند و آنگاه نزد ما بیایند و ولایتشان را نسبت به ما اعلام دارند که خداوند می‌فرماید: و من بسیار آمرزنده ام برای کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح به جای آورد و سپس هدایت شود. منظور از "هدایت شود" ولایت ما اهل بیت است.

ای سدیر اکنون رهزنان دین خدا را به تو نشان می‌دهم آنگاه حضرت به ابوحنیفه و سفیان ثوری {از سران صوفیه} که در مسجد با اصحابشان حلقه زده بودند نگاه کرده فرمود: اینان رهزنان راه دین خدا هستند بدون اینکه هدایتی از جانب خدا به همراه داشته باشند و یا کتاب روشنی! اگر این خبیثها در خانه هایشان می‌نشستند مردم متحیر می‌گشتند و وقتی کسی را نمی‌یافتند تا از خدا و رسول او به ایشان خبر دهد، نزد ما می‌آمدند تا آن‌ها را خبر دهیم. [۴۹]

علامه حلی در خلاصة الاقوال می‌نویسد:

سفیان الثوری لیس من اصحابنا. [۵۰]

۲. دروغ بستن سفیان ثوری به اهل بیت:

طبق نقل کشی سفیان ثوری احادیثی را به دروغ به ائمه نسبت می‌داده و نقل می‌کرده است:

جمعی از اهل بصره بر امام صادق علیه السلام وارد شدند در حالی که حضرت را نمی‌شناختند حضرت از یکی از یارانش از علت حضور آن‌ها پرسید. وی گفت این‌ها گروهی هستند از هر جایی حدیث دریافت می‌کنند و برایشان مهم نیست چه کسی باشد. پس امام به یکی از ایشان فرمود: از آن احادیثی که تا کنون از غیر من شنیده ای مقداری برایم بگو و او شروع کرد به ذکر احادیثِ دروغ و منکر که اکثر آن‌ها را از سفیان ثوری شنیده بود. مثلا گفت: سفیان ثوری از جعفربن محمد برایم روایت نمود: شرابها همگی حلال است مگر شراب انگور! و سفیان از شخصی از محمد بن علی روایت نمود که هر کس بر چکمه اش مسح نکند صاحب بدعت است... و سفیان از جعفر بن محمد روایت کرد که حب ابی بکر و عمر ایمان است و بغض آندو کفر است! و همین طور جعلیاتی را که از سفیان و عباد بصری و ... شنیده بود بیان کرد و امام همگی را شنید .آنگاه فرمود:

آیا این جعفر بن محمد را که اسمش را بردی و از او حدیث نقل کردی می‌شناسی؟ گفت: نه فرمود: آیا از خود او چیزی شنیده ای؟ گفت نه. فرمود: آیا این احادیث نزد تو حق است؟ گفت بله. فرمود: چه وقت این احادیث را شنیده ای؟ گفت: یادم نیست ولی میدانم این احادیث اهل شهر ماست که در آن شک ندارند. حضرت فرمود: آیا اگر این شخصی که به او این روایت را نسبت دادی خودش به تو بگوید که این‌ها دروغ است و من نگفته ام آیا حرفش را قبول می‌کنی. مرد گفت: نه! چرا که مردانی علیه قول او شهادت می‌دهند که اگر بر کشتن انسانی شهادت دهند همه مردم می‌پذیرند!...

پس حضرت فرمود: بنویس بسم الله الرحمن الرحیم پدرم از جدم روایت نمود ـمرد پرسید: اسم تو چیست؟فرمود: به اسم من کار نداشته باش ـ که رسول خدا فرمود: خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق نمود پس آن‌ها که آنجا یکدیگر را شناختند در این دنیا با هم الفت یافتند و آن‌ها که آنجا یکدیگر را نشناختند و انکار کردند و در این دنیا نیز اختلاف یافتند و هر کس بر ما اهل بیت دروغ ببندد خداوند روز قیامت او را یهودی کور محشور سازد و اگر زمان دجال را درک کند به او ایمان آورد و گرنه در قبرش به او ایمان آورد!....

پس آن جماعت رفتند و حضرت به یکی از یارانش فرمود: علی علیه السلام هنگامی که اراده خروج از بصره نمود ندا داد: خدا تو را لعنت کندای متعفن‌ترین سرزمین ها از جهت خاک و سریع‌ترین آن‌ها از جهت خرابی و حاضرترین آن‌ها از جهت عذاب! در تو دردی سخت وجود دارد. پرسیدند آن درد چیست؟ فرمود: اعتقاد به «قدر» که تهمت به خداست و بغض ما اهل بیت که خشم خدا و پیامبرش در آن است و دروغ بستن بر ما اهل بیت و حلال شمردن آن. [۵۱]

۳. تبلیغ زهد افراطی و ریاکاری سفیان ثوری:

در کتاب شریف کافی آمده است:

سفیان ثوری {از سران صوفیه} در مسجد الحرام گذر می‌کرد که امام صادق علیه السلام را دید در حالی که لباس‌های زیبا و گرانقیمت پوشیده بود. گفت: به خدا سوگند نزد او می‌روم و توبیخش می‌کنم! پس به امام گفت:ای فرزند رسول خدا نه رسول خدا چنین لباسهایی می‌پوشید و نه علی و نه هیچ یک از پدرانت!

امام فرمود: رسول خدا در زمان سختی و فقر زندگی می‌کرد اما بعد از آن دنیا نعمتهایش را گستراند و سزاوارترین مردم به این نعمتها، نیکان هستند. خداوند می‌فرماید: بگوای پیامبر چه کسی حرام کرده زینت‌های خدادادی را که برای بندگانش خارج ساخته و همچنین ارزاق پاک را. و ما اهل بیت شایسته‌ترین کسان هستیم برای گرفتن عطایای الهی. با این حال‌ای ثوری این لباس هایی را که بر تن من می‌بینی تنها برای مردم پوشیده ام. پس حضرت دست سفیان را گرفت و لباس روئین خود را بالا زد و لباس زیرین را که خشن بود نشان داد و فرمود: این لباسی است که برای خودم پوشیدم و آن چه دیدی برای مردم پوشیدم!.

آنگاه حضرت لباس روئین سفیان را که خشن و کلفت بود بالا زد و لباس زیرینش که نرم و نازک بود آشکار شد! پس فرمود: آن بالائی را برای نشان دادن به مردم پوشیده ای و این لباس نرم را که مخفی کرده ای برای خودت پوشیده ای. [۵۲]

این روایت علاوه بر روحیه ریاکارانه وی، نشاندهنده جسارت او نسبت به امام صادق علیه اسلام می‌باشد.

شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الامامیه می‌نویسد: حلاجیه گروهی از اصحاب تصوف هستد که قائل به اباجیگری و نیز معتقد به حلول می‌باشند. حلاج، ادعای تشیع می‌کرد هر چند ظاهر امرش همان تصوف بود. این‌ها گروهی ملحد و زندیق هستند که برای برخورداری از حمایت هر فرقه ای، به دروغ ادعای اعتقاد به دین آن فرقه را می‌نمایند. حلاجیه برای حلاج مدعی مطالب باطلی هستند و در این ادعاها همچون مجوس هستند که برای زردشت ادعای معجزات می‌کنند یا همچون نصاری که برای راهبانشان ادعای آیات و بینات می‌نمایند. و البته مجوس و نصاری در عمل به عبادات از اینان بهترند و اینان در عمل به شرائع از مجوس و نصاری بدترند!

۴. اعتراضات سفیان ثوری به امام معصوم:

سفیان ثوری بر امام صادق علیه السلام وارد شد و گفت: خدا تو را اصلاح گرداند! به من خبر رسیده کارهایی انجام داده ای که با پیامبر خدا مخالفت نموده ای! حضرت فرمود چه کارهایی؟ گفت : شنیده ام از جحفه محرم شده ای در حالی که رسول خدا از شجره محرم می‌شد.

همچنین شنیده ام در طواف واجب حجرالاسود را لمس نکرده ای در حالی که رسول خدا اینچنین می‌کرد و نیز شنیده ام شتر را در قربانگاه نحر نکرده ای و در خانه ات نحر کرده ای. حضرت فرمود بله من این‌ها را انجام داده ام.

سفیان گفت: چه چیزی موجب این کارهای تو شده؟

حضرت فرمود: رسول خدا جحفه را برای مریض و ضعیف می‌قات قرار داد و من چون مریض بودم دوست داشتم از رخصت الهی استفاده کنم. و اما این که رسول خدا حجرالاسود را استلام می‌نمود چون مردم راه را برایش باز می‌کردند ولی برای من چنین نمی‌کنند. و اما در مورد محل نحر شتر، پیامبر فرمود تمام مکه، قربانگاه است و هر جا در مکه قربانی کنی کافیست.[۵۳]

در نقل دیگری سفیان به موسی بن جعفر علیه الاسلام اعتراض می‌کند:

سفیان ثوری موسی بن جعفر را که نوجوانی بود دید در حالی که نماز می‌خواند و مردم از مقابل حضرت عبور می‌کردند. پس به حالت اعتراض گفت: مردم در حال طواف از مقابل تو که نماز می‌خوانی گذر می‌کنند! حضرت فرمود: آنکه من برایش نماز می‌خوانم از اینان به من نزدیکتر است! [۵۴]

در پایان این بخش ذکر کلامی از ابوالفتح کراجکی شاگرد شیخ مفید خالی از لطف نیست. وی می‌نویسد:

و موجب تعجب است که این مردم سخن رسول خدا را می‌شنوند که فرمود: من، ثقلین را در میان شما باقی می‌گذارم. مادام که به آن دو تمسک کنید هرگز گمراه نشوید و آن کتاب خدا و اهل بیتم می‌باشد که هرگز از هم جدایی ندارند تا در حوض کوثر بر من وارد شوند. و همچنین این سخن آن حضرت را که فرمود: مثل اهل بیت من همانند کشتی نوح است که هر کس بر آن سوار شود نجات یابد و هر کس تخلف ورزد غرق می‌گردد. و این سخن که فرمود ستارگان امان اهل آسمانند و اهل بیت من امان امتم هستم. و امثال این اخباری که آشکار و منتشر است که همگی در بردارنده این مطلب هستند که خدای تعالی خواسته به وسیله اهل بیت دردهای این مردم را برطرف نماید و آن‌ها را از غیر اهل بیت بی نیاز کند. با این حال می‌بینیم که این مردم اهل بیت را ترک گفته و در هیچ مسأله ای از مسائل فقه به ایشان رجوع نمی‌کنند و درعوض دست به دامان امثال مالک و ابی حنیفه و شافعی و سفیان ثوری و داود و ابن حنبل شده‌اند که با هم در افعال و اقوال اختلاف دارند و در حلال و حرامشان احکام متضاد با هم صادر می‌کنند...[۵۵]

۳. عباد بن کثیر بصری:

عقاید و روحیات عباد بن کثیر بصری:

۱. عدم اعتقاد به امامت اهل بیت:

مرحوم کلینی درکتاب کافی در باب (الجهاد الواجب مع من یکون) اولین حدیثی که ذکر می‌کند مربوط به اعتراض عباد بن کثیر به امام سجاد علیه السلام در ترک جهاد است!:

عباد بصری {از سران صوفیه} در راه مکه علی بن الحسین را دید. به آن حضرت گفت :ای علی بن الحسین جهاد و سختی آنرا رها کرده ای و به حج و آسانی آن روی نموده ای!. خداوند عزوجل می‌فرماید: «خداوند از مومنین جانها و اموالشان را می‌خرد تا در عوض بهشت برای آنان باشد. آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند پس می‌کشند و کشته می‌شوند، این وعده حقی است در تورات و انجیل و قرآن چه کسی از خداوند به عهد خود وفادارتر است. پس خوشحال باشید به معامله ای که با خدا کردید و آن رستگاری بزرگ است».

امام سجاد فرمود: آیه را تمام کن که می‌فرماید: آن‌ها که توبه کنندگان و عبادت کنندگان و سپاسگزاران و روزه داران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان و امر کنندگان به

نیکی و نهی کنندگان از منکر و پاسداران حدود خداوند هستند و بشارت بده مؤمنان را!.

پس امام فرمود: هر گاه کسانی با این صفات را ببینم جهاد همراه با آن‌ها افضل از حج است![۵۶]

می بینیم که عباد بصری صوفی امام معصوم را سرزنش می‌کند و به او درس دینداری می‌دهد!

وی گمان می‌کند جهاد پشت سر هر کسی فضیلت دارد در حالی که شیعه معتقد است جهاد ابتدایی تنها به اذن امام معصوم جایز است. پس عباد با چنین بینشی قطعاً معتقد به امامت علی بن الحسین نبوده است.

او به امام صادق علیه السلام نیز اعتراضات متعددی داشته که نشان دهنده عدم اعتقاد او به امامت حضرت می‌باشد. یک موردش روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب الاحکام آورده است:

عباد بصری بر امام صادق علیه السلام وارد شد وقتی که امام برای عمره داخل مکه شده بود و قربانی خود را در منزل خویش در مکه نحر کرده بود. عباد به حضرت گفت: قربانی ات را در خانه ات نحر می‌کنی و نه در نزدیکی کعبه در حالی که مردی هستی که مردم احکام را از تو می‌گیرند!

حضرت پاسخ داد: آیا نمیدانی رسول خدا قربانی خود را در منی نحر کرد و به مردم فرمود تا درمنزلهایشان چنین کنند پس این حکم بر آنان وسعت داده شد و همچنین است کسی که عمره می‌گذارد می‌تواند در منزل خود در مکه قربانی کند. [۵۷]

مورد دیگر روایتی است در محاسن برقی:

امام صادق می‌فرماید: یک روز من نشسته بودم و بر دستم تکیه داده بودم. در این حال عباد بصری مرا دید و دستم را از زمین برداشت و من دوباره آنرا بر زمین گذاشتم و او گفت : اینکار مکروه است و من گفتم نه به خدا سوگند مکروه نیست. [۵۸]

مشابه همین مضمون در روایت دیگری در کافی آمده که البته در آن امام مشغول عذا خوردن بوده و تکیه بر دست خود داده بود که عباد اعتراض می‌کند. [۵۹]

۲. تبلیغ زهد افراطی و ریاکاری عباد بصری:

عباد بن کثیر بصری {از سران صوفیه} امام صادق را دید در حالی که حضرت لباس‌های زیبا و مرغوب پوشیده بود. او گفت:ای ابا عبدالله تو از اهل بیت نبوت هستی و پدرت علی (در قناعت و پوشیدن لباس‌های خشن) چنان بود. این لباس‌های مرغوب چیست که پوشیدی؟ای کاش لباسی پست‌تر از این‌ها می‌پوشیدی!

حضرت فرمود: وای بر توای عباد! «چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگانش خارج ساخته حرام کرده است و نیز ارزاق نیکو را» . همانا خدای عزوجل دوست دارد وقتی نعمتی به بنده اش می‌دهد، اثر آن نعمت را بر او ببیند . این لباس اشکالی ندارد. وای بر توای عباد! من پاره ای از تن رسول الله هستم پس مرا اذیت مکن! [۶۰]

گویا این برخورد و اعتراض عباد به امام متعدد بوده چنانچه در نقل دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

من در حال طواف بودم که دیدم مردی لباسم را می‌کشد نگاه کردم و دیدم عباد بن کثیر بصری است. او گفت:ای جعفر بن محمد چنین لباسهایی می‌پوشی در حالیکه چنان نسبتی با علی داری!

من گفتم: لباسی مصری است که به یک دینار آنرا خریده ام. علی علیه السلام لباسی می‌پوشید که متناسب با زمان خودش بود و اگر من آن لباس را در این زمان بپوشم مردم می‌گویند: او هم مثل عباد ریاکار است! [۶۱]

ظاهراً صفت ریاکاری در وی چنان نهادینه بوده که در میان مردم به آن مشهور بوده است. در روایتی امام او را از ریا برحذر داشته است:

حضرت عباد بصری را در مسجد دیدند و به او فرمودند: وای بر تو! از ریاء بپرهیز چرا که هر کس عملی را برای غیر خدا انجام دهد خداوند او را به همان غیر وا می‌گذارد. [۶۲]

در روایتی از کتاب مکارم الاخلاق امام صادق علیه السلام عباد را از پوشیدن لباس‌های نامرغوب آنچنانی نهی فرموده و آن را مصداق لباس شهرت دانسته اند:

عباد بن کثیر بر امام صادق علیه السلام وارد شد در حالی که لباس شهرت به تن داشت.

شیخ طوسی در کتاب الغیبه حلاج را از مدعیان دروغین بابیت و سفارت امام زمان علیه السلام به شمار آورده و گزارشی از عملکرد او آورده که نشان می‌دهد چندان جسور بوده که حتی طمع در فریب بزرگان تشیع داشته است.

مرحوم شیخ صدوق نیز حلاجیه را چنین معرفی می‌نماید: علامت غالیان حلاجی ادعای آن‌ها به تجلی (خداوند بر آن‌ها) می‌باشد که این تجلی از عبادت حاصل می‌شود با اینکه مذهب ایشان ترک نماز و جمیع واجبات است!. همچنین آن‌ها مدعی داشتن معرفت به اسماء عظمای خداوندند و اینکه خداوند در ایشان منطبع می‌شود (حلول می‌کند). و نیز می‌گویند اگر «ولی» خالص شود و معتقد به مذهب ایشان باشد از تمام انبیاء برتر است. و از دیگر نشانه‌های آن‌ها ادعای علم کیمیاست با اینکه جز دغل بازی چیزی از آن نمی‌دانند!.

حضرت فرمود:ای عباد این لباسها چیست؟ او گفت: آیا این را بر من عیب میدانی؟ فرمود: بله. رسول خدا فرمود: هر کس در دنیا لباس شهرتی بپوشد خداوند در روز قیامت لباس ذلت بر او می‌پوشاند. عباد گفت: چه کسی این را برای تو حدیث کرده؟! امام فرمود:ای عباد مرا متهم می‌کنی؟! به خدا سوگند پدرم از پدرانش از رسول خدا این را برایم روایت کرد. [۶۳]

سؤال عباد از امام درباره راوی روایت رسول الله نشانه نهایت سوء ادب و عدم اعتقاد او به امامت حضرت می‌باشد.

در جای دیگر، امام کلامی به وی فرمودند که برای تمام صوفیان غیر معتقد به اهل بیت درس بزرگیست:

حضرت به عباد بن کثیر بصری صوفی فرمود: وای بر تو! از اینکه در بطن و فرجت عفت ورزیده ای فریفته شده ای! خدای عزوجل در کتابش می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید تقوای الهی پیشه کنید و قول محکم بگوئید تا خداوند اعمالتان را برایتان صالح گرداند» . بدان! که خداوند چیزی از تو قبول نمی‌کند تا اینکه قائل به قول عدل شوی. [۶۴]

منظور حضرت از قول عدل و تطبیق آن بر قولا سدیدا در آیه شریفه، اعتقاد حق می‌باشد نه صرفاً گفتار حق و عدل. می‌فرماید خداوند وقتی اعمال صالح را از بندگان می‌پذیرد که معتقد به عقیده صحیح و حق باشند. بنابراین حتی عفت بطن و فرج که اینهمه به آن توصیه شده وقتی برای انسان مفید است و موجب رضای الهیست که قبل از آن اعتقاد حق در قلب انسان وجود داشته باشد. این روایت نیز از دلایل روشن عدم تشیع عباد بن کثیر می‌باشد.

۴. طاووس یمانی:

درباره وی نقلی در شرح الاخبار آمده که در آن طاووس دعائی را که از زین العابدین علیه السلام شنیده روایت می‌کند. [۶۵]

نیز در کتاب احتجاج قضیه زیر گزارش شده است:

طاووس یمانی همراه با یکی از دوستانش مشغول طواف بودند که ابی جعفر (امام باقر علیه السلام) را که جوانی کم سن بود دیدند . طاووس به دوستش گفت این جوان عالم است. بیا نزد او رفته سوالی بپرسم که نمیدانم جوابی برایش دارد یا نه!

پس نزد امام آمدند و سلام کردند. طاووس گفت‌ای اباجعفر آیا میدانی کدام روز بوده که یک سوم مردم در آن مرده اند؟

امام فردمود:ای اباعبدالرحمن هیچگاه یک سوم مردم نمرده اند. منظور تو یک چهارم مردم است! طاووس گفت: چگونه؟.امام فرمود: زمانی که تنها آدم و حوا و قابیل و هابیل بودند وقتی که قابل، هابیل را کشت، یک چهارم مردم را کشت!. طاووس گفت: راست گفتی! [۶۶]

۵ . بشربن حارث حافی:

قصه مشهور توبه بشر حافی به خاطر تأثیر سخن امام موسی بن جعفر علیه السلام را قدیمی‌ترین منبعی که ذکر نموده، منهاج الکرامه علامه حلی است که ایشان هم منبع و سند خود را ذکر نکرده. به هر حال سخن علامه چنین است:

بشر حافی به دست موسی بن جعفر علیه السلام توبه کرد. زیرا هنگامی که حضرت از مقابل خانه او در بغداد عبور می‌کرد صدای آلات لهو و غناء و نی را از آن خانه شنید.

در این حال کنیزی از خانه خارج شد. امام به وی فرمود: آیا صاحب این خانه آزاد است یا عبد؟وی گفت: آزاد است. حضرت فرمود: راست گفتی چرا که اگر عبد بود از مولایش می‌ترسید. هنگامی که کنیز به داخل خانه بازگشت. بشر گفت چرا دیر کردی؟ او گفت: مردی به من چنین گفت. پس بشر شتابان و پا برهنه از خانه بیرون رفت تا به مولای ما کاظم علیه السلام رسید و نزد آن حضرت توبه کرد. [۶۷]

در منابع متصوفه از جمله تذکرة الاولیاء قصه توبه وی به گونه ای دیگر و بدون ارتباط با امام موسی کاظم علیه السلام ذکر شده است. [۶۸]

۶. شقیق بلخی:

در کتاب کشف الغمه مرحوم اربلی قضیه ای مفصل از شقیق بلخی درباره ی ملاقاتش با موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است . اربلی می‌گوید: این قصه را جمعی از صاحبان تألیف و محدثین از شقیق بلخی نقل کرده اند. از جمله ابن جوزی و حافظ جنابذی .

به هر حال با اینکه منبع و سند این قضیه تنها کتب اهل سنت می‌باشد و در منابع اولیه شیعه از آن ذکری نیست، نقل آن خالی از فایده نیست:

شقیق بلخی می‌گوید: در سال صد و چهل و نه برای انجام حج خارج شدم. وارد قادسیه گردیدم در آنجا چشمم به جمعیت زیادی افتاد که عازم حج هستند. جوان زیبای گندمگونی را دیدم که بالای لباس خود جامه‌ای از پشم پوشیده بود و ردائی به دوش و نعلینی در پا داشت و در کناری از آن جمعیت نشسته بود.

با خود گفتم این جوان از صوفی‌ها است که می‌خواهد در راه سربار مردم باشد. به خدا سوگند می‌روم و او را سرزنش می‌کنم. نزدیک او رفتم همین که چشمش به من افتاد که می‌آیم فرمود:ای شقیق! اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ پس مرا واگذاشت و به راه خود ادامه داد.

با خود گفتم کار بزرگی بود از دل من خبر داد و اسم مرا میدانست. این مرد بنده‌ای صالح است. خود را به او می‌رسانم و از خدمتش معذرت خواهم خواست. هر چه عجله کردم به او نرسیدم از نظرم غائب شد. وارد واقصه که شدم دیدم مشغول نماز است. اعضایش در اضطراب و اشک از چشمهایش جاری است. گفتم همین است بروم از او حلالیت بخواهم. منتظر ماندم تا نمازش تمام شد به جانب او رفتم همین که مرا دید فرمود: شقیق! این آیه را بخوان:

وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى . باز مرا گذاشت و به راه خود ادامه داد.

با خود گفتم این جوان از ابدال است، این دومین مرتبه است که از دل من خبر داد. به منزل زباله که رسیدم دیدم کنار چاه ایستاده و در دست کوزه‌ای دارد می‌خواهد از چاه آب بکشد. دیدم کوزه از دستش به چاه افتاد. سر به آسمان بلند کرده گفت:

أنت ربی إذا ظمئت إلی الماء
و قوتی إذا أردت الطعاما

خدایا جز این کوزه ندارم آن را به من برگردان. در این موقع دیدم آب بالا آمد دست دراز کرد و کوزه را پر آب نموده بیرون آورد وضو گرفت و چهار رکعت نماز خواند. بعد به جانب پشته‌ای ریگ رفت و از آن ریگها با دست داخل کوزه ریخت آن را تکان داد و آشامید. جلو رفته سلام کردم جواب مرا داد عرض کردم از زیادی غذای خود که خدا به تو عنایت کرده مرا بهره‌مند فرما.

فرمود:ای شقیق پیوسته مشمول نعمت‌های ظاهری و پنهانی خدا هستیم. به خدا خوش گمان باش. کوزه را به دست من داد آشامیدم. دیدم شربت سویق شیرینی است. به خدا قسم تا آن وقت لذیذتر و خوشبوتر از آن نخورده بودم. هم سیر شدم و هم تشنگی از من برطرف شد. تا چند روز اشتها به غذا و احتیاج به آب نداشتم.

دیگر او را ندیدم تا داخل مکه شدم. شبانگاهی کنار آبدارخانه در نیمه شب دیدم مشغول نماز است با خشوع تمام اشک می‌ریزد تا سحرگاه ادامه داد. همین که اذان صبح شد برای نماز نشست و شروع به تسبیح خدا نمود. سپس از جای حرکت کرده نماز صبح را خواند. هفت مرتبه گرد خانه خدا گشت و از مسجد الحرام خارج شد. از پیش رفتم وقتی به او رسیدم دیدم مستمندان و محتاجین اطرافش را گرفته‌اند و غلامهای زیادی در خدمتش کمر بسته‌اند بر خلاف آنچه قبلا مشاهده کرده بودم. از دور و نزدیک مردم که می‌رسیدند سلام می‌کردند. به یک نفر که به او نزدیک‌تر بود گفتم این آقا کیست؟ گفت این موسی بن جعفر بن محمّد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب است.گفتم: باید چنین کارهای شگفت‌انگیزی از چون این آقا سر بزند. [۶۹]

بر فرض صحت این قصه چند نکته جالب در آن وجود دارد:

اول اینکه شقیق می‌گوید موسی بن جعفر لباسی از صوف روی لباسهایش پوشیده بود که همانطور که در فصل قبل بررسی شد پوشیدن صوف توسط اهل بیت در مواقع خاصی و به علل خاصی همچون سرما یا برای عبادت منافات با مذمت پوشیدن همیشگی آن چنانچه روش صوفیه بوده ندارد.

نکته دوم این است که شقیق می‌گوید به گمانم این مرد از صوفیه است و می‌خواهد سربار مردم باشد الان می‌روم و توبیخش می‌کنم!.

شیخ طبرسی در احتجاج ضمن معرفی احمد بن هلال کرخی به عنوان یکی از غلات و منکران بابیت محمد بن عثمان می نویسد : از جانب حضرت صاحب الامر توقیعی در لعن و برائت از او صادر شد. و همچنین بودند کسانی چون محمدبن علی بن بلال، حسین بن منصور حلاج و محمدبن علی شلمغانی که توقیع از جانب حضرت در لعن و برائت از ایشان صادر شد.

شیخ بزرگوار ابوالقاسم بن روح، وکیل امام زمان علیه السلام نیز درباره ادعاهای شلمغانی که سخنان غلوآمیز خود را اسرار می‌نامیده و برای آن‌ها باطنی عظیم ادعا می‌کرده می گوید: این مرد ملعون با این ادعا، سخنان خود را برای این مردم دلنشین می‌سازد تا قلب‌های ایشان برای پذیرش ادعای بعدی او یعنی حلول خدا در او و اتحادش با خدا آماده گردد و به قول حلاج که لعنت خدا بر او باد منجر شود.

اگر این متن واقعاً سخن شقیق باشد نتیجه اش این است که وی در زمان این حکایت از صوفیه نبوده چرا که اگر خود از صوفیه بود معنا نداشت بخواهد دیگری را به خاطر آن توبیخ کند!

پس اگر این قصه صحیح باشد باید گفت او بعدها صوفی شده است.

مثل محمد غزالی یا جلال الدین بلخی (مولوی) که در ابتدا از فقهاء و متشرعین اهل سنت به حساب می‌آمدند ولی بعد راه تصوف پیش گرفتند!

۷. ابراهیم بن ادهم:

ابن شهر آشوب در کتاب مناقب آل ابی طالب از اهل سنت نقل کرده است:

عبد الغفار بن حسن گوید: من و ابراهیم بن ادهم در زمان منصور دوانیقی وارد کوفه شدیم، چندی بعد جعفر بن محمد علوی (امام صادق علیه السلام) وارد کوفه شد.

هنگامی که جعفر عزم بازگشت به مدینه کرد، علما و اهل فضل کوفه او را بدرقه کردند. از جمله آن‌ها سفیان ثوری و ابراهیم بن ادهم بودند.

بدرقه کنندگان پیش افتادند و ناگاه به شیری در وسط راه برخورد کردند. ابراهیم گفت صبر کنید تا جعفر بیاید و ببینیم با این شیر چه می‌کند. پس جعفر آمد و به شیر نزدیک شد، گوش او را گرفت و از وسط راه دور کرد. سپس به آن جماعت رو کرد و فرمود : اگر مردم خدا را آنطور که سزاوار است اطاعت می‌کردند بارهایشان را بر این شیر حمل می‌کردند! [۷۰]

قضیه دیگری در کتاب مناقب به نقل از ابراهیم بن ادهم و فتح موصلی که او هم از صوفیه بوده درباره امام زین العابدین علیه السلام آمده است. یعنی قضیه واحدی از هر دوی این‌ها نقل شده که طبعاً یکی از آن‌ها می‌تواند اتفاق افتاده باشد:

ابراهیم ادهم و فتح موصلی هر کدام گفته‌اند با قافله در بیابان می‌رفتم احتیاجی پیدا کردم از قافله دور شدم، ناگهان دیدم پسرکی راه می‌رود، با خود گفتم سبحان الله بیابانی بی‌سر و ته این پسرک چه می‌کند، نزدیک او رفته سلام کردم جواب داد. گفتم کجا می‌روی؟ گفت می‌روم به خانه خدا، عرض کردم عزیزم تو کوچکی هنوز بر تو واجب نشده، فرمود پیرمرد، ندیده‌ای کودکانی از من کوچکتر مرده‌اند؟ گفتم پس خوراکی و مرکب سواریت کو؟ گفت زاد من پرهیزگاری من است و مرکب سواریم دو پای من و هدفم مولایم، گفتم من خوراکی با تو نمی‌بینم.

گفت پیرمرد صحیح است یک نفر ترا دعوت کند تو از خانه غذای خودت را ببری؟ گفتم نه. فرمود کسی که مرا به خانه‌اش دعوت کرده آب و غذایم را می‌دهد، گفتم پای بردار تا زودتر برسی، گفت من باید کوشش کنم او باید مرا برساند. نشنیده‌ای خداوند در این آیه می‌فرماید الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ.

در همین میان جوانی خوش صورت با لباسی سفید پیش آمد و کودک را در آغوش گرفته بر او سلام کرد. من به جوان گفتم ترا به آن خدائی که این ظاهر آراسته و زیبا را به تو داده این پسرک کیست؟ گفت او را نمی‌شناسی؟

او علی بن الحسین است، آنگاه رو به کودک نموده گفتم ترا به حق آباء گرامیت این جوان کیست؟ فرمود او را نمی‌شناسی؟ خضر است، که هر روز پیش ما می‌آید و سلام به ما می‌کند. گفتم ترا به حق آباء گرامت سوگند بدون خوراک چگونه این بیابان را طی می‌کنی؟ فرمود: من خوراک دارم. خوراکم چهار چیز است. پرسیدم چه چیز؟ گفت ۱- من تمام دنیا را مملکت خدا میدانم ۲- تمام مردم را بنده و کنیز و عیال او ۳- ارزاق و وسائل را در دست خدا می‌بینم ۴- فرمان او را در هر چیز نافذ و جاری می‌یابم، گفتم خوب زاد و توشه‌ای داری ای زین العابدین، تو با همین زاد از بیابانهای آخرت می‌گذری چه رسد به بیابانهای دنیا. [۷۱]

این قصه سند ندارد و در منابع معتبر شیعه نیز ذکری از آن نیست. نوع عبارات منسوب به امام نیز رنگ و بوی باطن گرایی صوفیانه دارد. مثلا این عبارت که: غذایی با خود برنداشته ام چون آن که مرا به خانه اش دعوت کرده غذایم را می‌دهد! نمی‌تواند سخن امام باشد. چون نه با سیره و نه با سایر سخنان حضرات معصوم تطبیق دارد. اما به راحتی می‌توان شباهت آن با عبارات به ظاهر زیبا ولی بی محتوای صوفیه

را مشاهده نمود.

گذشته از این‌ها با توجه به تولد امام زین العابدین که بنا بر مشهور ۳۸ ه.ق می‌باشد و سال وفات ابراهیم که ۱۶۲ ه.ق گزارش شده و نیز توجه به اینکه طبق این قصه ملاقات او با امام در دوران طفولیت حضرت بوده است، باید نتیجه گرفت که ابراهیم از معمرین بوده و بیش از ۱۲۰ سال عمر کرده است. در حالی که در تذکره ها به چنین مطلبی در مورد او اشاره نشده است.

۸. بایزید بسطامی:

اولین منبع روائی شیعی که درباره بایزید بسطامی اظهار نظر کرده است، کتاب مناقب ابن شهر آشوب می‌باشد. وی به نقل از کتابی به نام « رامش افزای» که به زبان فارسی بوده می‌نویسد:

ابو یزید بسطامی (طیفورسقاء) سیزده سال به امام صادق خدمت نمود و ساقی حضرت بود. [۷۲]

اما توجه به سال تولد بایزید و وفات امام صادق نشانگر عدم صحت این مطلب است. زیرا تولد بایزید حداقل ۴۰ سال پس از وفات امام بوده است!.

این مطلب نادرست در کشف المراد علامه حلی و الطرائف سید بن طاووس نیز آمده است.

۹. معروف کرخی:

در کتاب مناقب آل ابی طالب به نقل از إبن الشهرزوری در مناقب الأبرار آمده است:

معروف کرخی از موالی علی بن موسی الرضا علیه السلام بود. پدر و مادرش نصرانی بودند و او را در کودکی به معلمی سپردند تا تعلیمش دهد. معلم به او می‌گفت: بگو خدا سومین از سه تا می‌باشد اما او می‌گفت: بلکه خدا، واحد است.

پس معلم او را به سختی کتک زد و او گریخت و نزد علی بن موسی الرضا آمد و اسلام آورد. آنگاه به خانه اش رفت و در زد پدرش پرسید: کیستی ؟ گفت: معروف، پرسید: بر کدام دین؟ گفت: بر دین حنیفیت. پس پدرش نیز به برکت امام رضا اسلام آورد. معروف می‌گوید: من مدتی زندگی عادی خود را داشتم اما بعد همه چیز را کنار گذاشتم و تنها در خدمت مولایم علی بن موسی الرضا بودم.

خلاصه این مطالب یعنی خدمتکاری معروف برای امام رضا را، سیدبن طاووس و علامه حلی نیز آورده اند. [۷۳]

اما صحت این روایات را نمی‌توان تصدیق کرد زیرا در مآخذ قدیم مربوط به طبقات شیعه نامی از وی نیست و اسلام آوردن او در کودکی نیز امر غریبی است. هرچند مشابه این مطالب در کرامات صوفیان کم نیست!

۱۰. حسین بن منصور حلاج:

شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الامامیه می‌نویسد:

حلاجیه گروهی از اصحاب تصوف هستد که قائل به اباجیگری و نیز معتقد به حلول می‌باشند. حلاج، ادعای تشیع می‌کرد هر چند ظاهر امرش همان تصوف بود. این‌ها گروهی ملحد و زندیق هستند که برای برخورداری از حمایت هر فرقه ای، به دروغ ادعای اعتقاد به دین آن فرقه را می‌نمایند. حلاجیه برای حلاج مدعی مطالب باطلی هستند و در این ادعاها همچون مجوس هستند که برای زردشت ادعای معجزات می‌کنند یا همچون نصاری که برای راهبانشان ادعای آیات و بینات می‌نمایند. و البته مجوس و نصاری در عمل به عبادات از اینان بهترند و اینان در عمل به شرائع از مجوس و نصاری بدترند! [۷۴]

مرحوم شیخ صدوق نیز حلاجیه را چنین معرفی می‌نماید:

علامت غالیان حلاجی ادعای آن‌ها به تجلی (خداوند بر آن‌ها) می‌باشد که این تجلی از عبادت حاصل می‌شود با اینکه مذهب ایشان ترک نماز و جمیع واجبات است!. همچنین آن‌ها مدعی داشتن معرفت به اسماء عظمای خداوندند و اینکه خداوند در ایشان منطبع می‌شود (حلول می‌کند). و نیز می‌گویند اگر «ولی» خالص شود و معتقد به مذهب ایشان باشد از تمام انبیاء برتر است. و از دیگر نشانه‌های آن‌ها ادعای علم کیمیاست با اینکه جز دغل بازی چیزی از آن نمی‌دانند!. [۷۵]

از بیان این دو عالم بزرگوار و همچنین سخنان ابن ندیم در فهرست می‌توان به ویژگی ها و عقایدی از حلاج پی برد که در سران متصوفه قبل از او و حداقل آن‌هایی که در متون قدمای امامیه ذکری از ایشان هست، سابقه ندارد:

اول اینکه وی ادعای تشیع داشته است .

دوم اینکه قائل به حلول بوده است.

سوم اینکه قائل به اباحیگری و ترک فرائض بوده است .

چهارم اینکه ادعای معجزات و کرامات داشته و چنانچه ابن ندیم گفته مردی حیله گر و شعبده باز بوده است. به هر حال ظهورحلاج را باید نقطه عطفی در تاریخ تصوف به شمار آورد.

شیخ طوسی در کتاب الغیبه حلاج را از مدعیان دروغین بابیت و سفارت امام زمان علیه السلام به شمار آورده و گزارشی از عملکرد او آورده که نشان می‌دهد چندان جسور بوده که حتی طمع در فریب بزرگان تشیع داشته است. ایشان می‌نویسد:

حسین بن ابراهیم از ابو العباس احمد بن علی بن نوح از ابو نصر هبة الله بن محمد کاتب دخترزاده ام کلثوم دختر محمد بن عثمان، برای من (شیخ طوسی) نقل کرد که: چون خداوند خواست اعمال «حلّاج» را آشکار سازد و او را رسوا و خوار گرداند، این طور پیشامد کرد که «حلّاج» خیال کرد ابو سهل بن اسماعیل بن علی نوبختی رضی الله عنه هم از کسانی است که فریب دوز و کلک او را می‌خورد و نیرنگ او در وی مؤثر واقع می‌شود؛ لذا نزد وی فرستاد و او را به اطاعت خود دعوت نمود.

او با کمال نادانی چنین پنداشته بود که ابو سهل هم در این خصوص مانند سایر افراد ضعیف الایمان است، و فریفته وی

می‌شود، از این رو پیوسته او را به سوی خود دعوت می‌کرد و به آرامی نیرنگهای خود را برای جلب وی به رخ او می‌کشید، زیرا موقعیت علم و ادب ابو سهل در میان مردم مشهور بود. حلاج در نامه‌های خود به ابو سهل می‌نوشت: من وکیل صاحب الزمان علیه السّلام هستم. او نخست با این مطلب می‌خواست ابو سهل را به سوی خود بکشاند، سپس ادعای خود را بالا برد و نوشت که: من مأمورم به تو بنویسم که هر گونه نصرت و یاری خواسته باشی برایت آشکار سازم تا دلت قوت گیرد و در نیابت من تردید نکنی! ابو سهل هم به وی پیغام داد که من در مقابل آن همه معجزات و کرامات که (به ادعای تو) از تو به ظهور رسیده، فقط موضوع مختصری را پیشنهاد کرده از تو می‌خواهم! و آن اینست که من مردی زن دوست هستم، و مایل به معاشرت با آن‌ها می‌باشم. چندین کنیز دارم که پیری مرا از نزدیکی با ایشان دور کرده است و ناچارم هر جمعه محاسن خود را حنا بگیرم و متحمل رنج زیاد شوم تا موهای سفیدم را بپوشانم و گر نه کنیزان خواهند دانست که من پیر شده‌ام و به من رغبت نشان نخواهند داد و نزدیکی ما به دوری می‌گراید و وصال به جدائی می‌کشد.

از این رو از تو می‌خواهم کاری کنی که مرا از حنا بستن بی‌نیاز نمائی و زحمت آن را از من برطرف سازی و موی ریشم را سیاه گردانی. اگر چنین کنی هر چه بگوئی اطاعت می‌کنم و گفته تو را می‌پذیرم و به طریقه تو می‌گروم. زیرا که این معنی موجب بصیرت من می‌شود و از کمک به تو دریغ نخواهم داشت!

چون حلاج سخن او را شنید و نتیجه دسیسه‌ها و جواب خود را بدین گونه شنید دانست در نامه‌های خود که پر از ادعا و اظهار کرامات و معجزات بوده، خطا کرده و طریقه خود را به نادانی به رخ او کشیده است. بدین لحاظ خودداری کرد و جواب ابو سهل را نداد و دیگر کسی را نزد وی نفرستاد.

ابو سهل هم این ماجرا را اتفاقی خوش و باعث تفریح و خنده قرار داده بود و نزد همه کس بازگو می‌کرد، و حلاج را ریشخند می‌نمود. بدین گونه نزد بزرگ و کوچک شهرت یافت و همین باعث شد که کار حلاج برملا گردد، و مردم از دور وی پراکنده شوند.

نیز جمعی از دانشمندان از حسین بن علی بن بابویه قمی (برادر شیخ صدوق) نقل کرده‌اند که وی گفت: پسر حلاج به قم آمد و نامه‌ای به خویشان ابو الحسن(علی بن بابویه) نوشت و آن‌ها و ابو الحسن را به سوی خود دعوت نمود و می‌گفت: من فرستاده امام زمان و وکیل او هستم. چون نامه او به دست پدرم (علی بن بابویه) رسید، آن را پاره کرد و به آورنده نامه فرمود: چه چیز تو را به نادانی واداشته است؟ آورنده نامه– که گمان می‌کنم، گفت: پسر عمه یا پسر عموی حلاج هستم– به پدرم گفت: حلاج نامه‌ای به ما نوشته و ما را دعوت کرده است، چرا نامه او را پاره کردی؟ حضار به وی خندیدند و او را مسخره کردند.

سپس پدرم برخاست و در حالی که جماعتی از اصحاب و غلامانش همراه او بودند، به حجره تجارت خود رفت. موقعی که به در خانه‌ای رسید که حجره‌اش در آنجا واقع بود، کسانی که آن جا نشسته بودند، به احترامش برخاستند، فقط یکنفر که پدرم او را نمی‌شناخت از جا برنخاست. موقعی که پدرم در حجره نشست و دفتر حساب و قلم و دوات خود را چنان که معمول تجار است درآورد، رو کرد به جانب شخصی که حاضر بود و پرسید: این مرد ناشناس کیست؟ آن شخص هم جواب پدرم را گفت. مرد ناشناس که شنید از هویت وی سؤال می‌کند، برخاست و نزد پدرم آمد و گفت با اینکه من حاضر هستم احوال مرا از دیگری می‌پرسی؟.

پدرم فرمود: ای مرد! احترام تو را نگاه داشتم و تو را بزرگ شمردم و از خودت نپرسیدم. گفت: وقتی تو نامه مرا پاره می‌کردی من می‌دیدم.

پدرم فرمود: تو پسر حلاج هستی؟ خدا ترا لعنت کند، ادعای اظهار معجزه می‌کنی؟ سپس پدرم به غلام خود گفت: دست و پایش را بگیر و از خانه بیرون کن! و از آن روز دیگر او را در قم ندیدیم. [76]

شیخ طبرسی در احتجاج ضمن معرفی احمد بن هلال کرخی به عنوان یکی از غلات و منکران بابیت محمد بن عثمان می‌نویسد:

از جانب حضرت صاحب الامر توقیعی در لعن و برائت از او صادر شد. و همچنین بودند کسانی چون محمدبن علی بن بلال، حسین بن منصور حلاج و محمدبن علی شلمغانی که توقیع از جانب حضرت در لعن و برائت از ایشان صادر شد.

سپس شیخ طبرسی متن توقیع امام زمان علیه السلام را آورده است که البته در ابتدای آن نام شلمغانی آمده و در انتها به نظائر او از جمله شریعی ، نمیری و هلالی اشاره شده و نام حلاج به صورت خاص ذکر نشده است.[77]

جالب اینکه تمام مدعیان دروغین بابیت امام زمان در نهایت ادعای حلول می‌کرده اند. چنانچه شیخ طوسی به نقل از تعلکبری می‌نویسد:

و همگی این مدعیان دروغین ابتدا خود را از وکلای امام می‌شمارند و با این ادعا ضعیفان را به دوستی خود می‌کشانند. سپس کارشان به قول حلاجیه (حلول) می‌رسد. چنانچه ابی جعفر شلمغانی و نظائر او — که بر همه ی آنان لعنت خدا باد — چنین کردند.[78]

شیخ بزرگوار ابوالقاسم بن روح، وکیل امام زمان علیه السلام نیز درباره ادعاهای شلمغانی که سخنان غلوآمیز خود را اسرار می‌نامیده و برای آن‌ها باطنی عظیم ادعا می‌کرده می‌گوید:

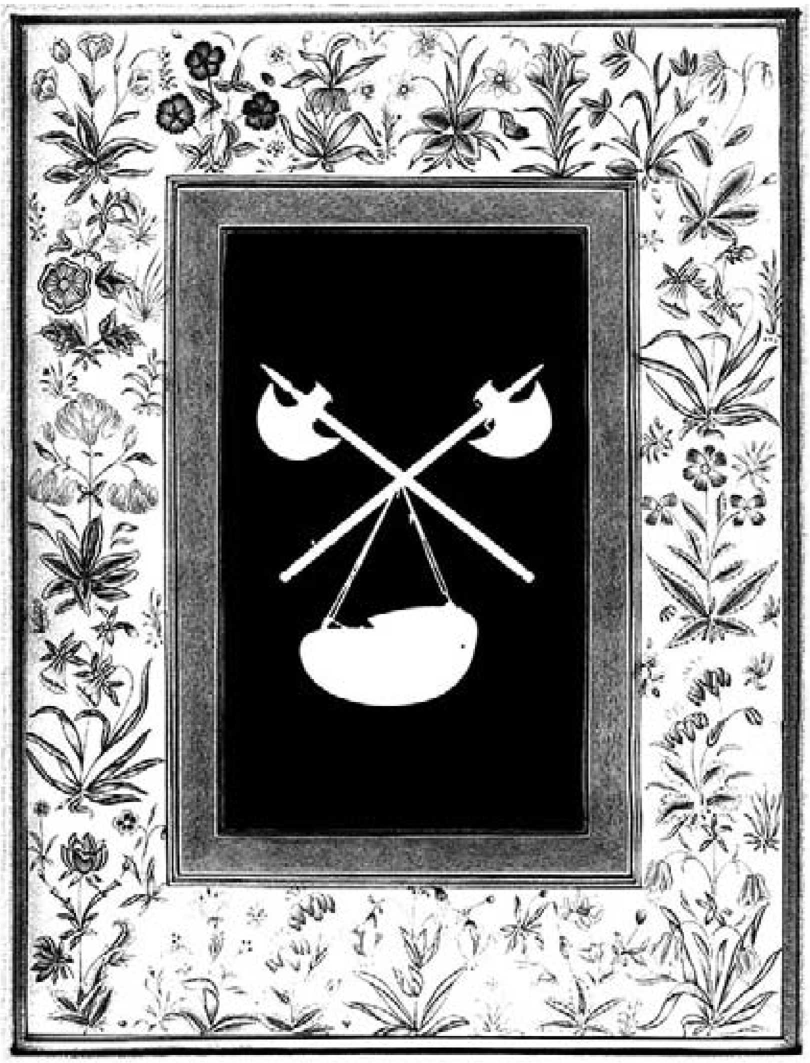
این مرد ملعون با این ادعا، سخنان خود را برای این مردم دلنشین می‌سازد تا قلب‌های ایشان برای پذیرش ادعای بعدی او یعنی حلول خدا در او و اتحادش با خدا آماده گردد و به قول حلاج که لعنت خدا بر او باد منجر شود. [79]

از این گزارشها معلوم شود که حلاج در آن زمان به عنوان سرمنشأ عقیده حلول و اتحاد در عالم اسلامی شناخته می‌شده است به طوری که درباره هر کس که به این انحراف عقیدتی دچار می‌شد می‌گفتند با حلاج همعقیده شده است!.

پی نوشت‌ها:

۱. الأمالی للشیخ الطوسی ص ۵۳۹
۲.علل الشرائع ج ۱ ص ۲۴۰.
۳. کشف الغمة ج ۳ ص ۱۰۳
۴. کمال الدین وتمام النعمة ص ۴۸۹
۵. اختیارمعرفة الرجال ج۲ص ۸۱۶
۶. الکافی ج ۵ ص ۶۵
۷. الکافی ج ۶ ص۴۵۰
۸. الکافی ج ۶ ص۴۵۰
۹. الکافی ج ۶ ص۴۵۰
۱۱. الأمالی للصدوق ص ۱۲۹
۱۲. الأمالی للشیخ الطوسی ص ۵۲۵
۱۳. تحف العقول ص ۵۰۴
۱۴. رهآورد خرد ص۳۵۴
۱۵. کشف الغمةج۳ص ۱۰۳
۱۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۴۶۳
۱۸. الرسالة السعدیة ص ۳۵
۱۹. نهج الحق وکشف الصدق ص ۵۸
۲۰. النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر ص ۵۳
۲۱. نهج الحق وکشف الصدق ص ۵۷
۲۲. نهج الحق وکشف الصدق ص ۵۸
۲۳. کتاب الألفین ص ۳۳۰
۲۴. قواعد المرام فی علم الکلام ص ۲۹
۲۵. نهج الحق وکشف الصدق ص ۵۸
۲۶. کنز الفوائد ص ۲۲۲
۲۷. الکافی ج ۲ ص ۲۲۲
۲۸. دعائم الإسلام ج ۱ ص ۱۴
۲۹. شرح الأخبارج ۱ ص ۱۰۱
۳۰. المحاسن ج ۱ ص ۱۴۴
۳۱. دعائم الإسلام ج ۱ ص ۷۰
۳۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۵۱۷
۳۳. بصائر الدرجات ص ۲۹
۳۴. الاحتجاج ج ۲ ص ۶۲
۳۵. تحف العقول ص ۲۳۱
۳۶. الکافی ج۴ ص۱۹۷
۳۷. تهذیب المقال فی تنقیح کتاب رجال النجاشی ج ۲ ص ۳۶۷
۳۸. الکافی ج ۵ص ۱۱۳
۳۹. الاحتجاج ج ۱ ص ۲۵۰
۴۰. الاحتجاج ج ۱ ص ۲۵۱
۴۱. الامالی للشیخ المفید ص ۲۹ و الخصال ص ۴۵۷
۴۲. بحار الأنوار ج ۴۱ ص ۳۰۲
۴۳. الأمالی للشیخ المفید ص ۱۱۸
۴۴. الخصال ص ۲۹
۴۵. الاحتجاج ج ۲ ص ۴۳
۴۶. المحاسن ج ۱ ص ۹
۴۷. قرب الاسناد ص ۲
۴۸. الکافی ج ۱ ص ۴۰۳
۴۹. الکافی ج ۱ ص ۳۹۲
۵۰. خلاصة الاقوال ص ۳۵۶
۵۱. اختیار معرفة الرجال ج ۲ ص ۶۹۲
۵۲. الکافی ج ۶ ص ۴۴۲
۵۳. الأصول الستة عشر ص ۱۶۷
۵۴. التوحید ص ۱۷۹
۵۵. التعجب ص ۱۵۰
۵۶. الکافی ج ۵ ص ۲۲
۵۷. تهذیب الأحکام ج ۵ ص ۳۷۴
۵۸. الکافی ج ۶ ص ۲۷۱
۵۹. الکافی ج۶ ص۲۷۱
۶۰. الکافی ج ۶ ص ۴۴۳
۶۱. الکافی ج ۶ ص ۴۴۳
۶۲. الکافی ج ۲ ص ۲۹۳
۶۳. مکارم الأخلاق ص ۱۱۶
۶۴. الکافی ج ۸ ص ۱۰۷
۶۵. شرح الأخبار ج ۳ ص ۲۵۶
۶۶. الاحتجاج ج ۲ ص ۶۱
۶۷. منهاج الکرامة ص ۵۹
۶۸. موضع تشیع در برابر تصوف ص ۴۷
۶۹. کشف الغمةج ۳ص ۳
۷۰. مناقب آل أبی طالب ج ۳ ص ۳۶۶
۷۱. مناقب آل أبی طالب ج ۳ ص ۲۸۰
۷۲. وکان أبو زید البسطامی خدمه وسقاه ثلاث عشرة سنة... مناقب آل أبی طالب ج ۳ ص ۳۷۳
۷۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص ۵۳۸
۷۴.. تصحیح اعتقادات الإمامیة ص ۱۳۴
۷۵. الاعتقادات فی دین الإمامیة ص ۱۰۱
۷۶. الغیبة للطوسی ص ۴۰۱
۷۷. الاحتجاج ج ۲ ص ۲۸۹
۷۸. الغیبة للشیخ الطوسی ص ۳۹۷
۷۹. الغیبة للشیخ الطوسی ص ۴۰۵

دفترویژه
۳



تصوف و جاهلیت

علی اصغر حق‌سرشت

جاهلیت به عنوان یک مفهوم دارای اوصاف خاص، یک پدیده اجتماعی است و مربوط به زمان و مکان خاصی نیست. امروزه در عصر«تحولگرائی» وقتی واژه جاهلیت را به کار می‌بریم آنچه در بادی امر به ذهن می‌رسد جاهلیت به معنای قبل از اسلام است، چرا که جاهلیت در اصل به فترت و فاصله زمانی قبل از اسلام اطلاق می‌شود که در آن برهه، پرستش خدایان متنوع، دوئیت در عقیده، و انواع و اقسام شرک و ظلم و خودبینی برقرار، و فساد اخلاقی غالب بر زندگی و جامعه بشری بوده است.

اما این فترت با ظهور فجر الهی و طلوع آفتاب اسلام و انتشار نور آن در عالم رو به افول گذاشت به طوری که راه برای همگان روشن و هموار بود. به نص قرآن کریم مردمان گروه گروه به دین الهی گرویدند (سوره نصر) تا در نتیجه اسلام به حکومتی برتر تبدیل شد.

براساس داده‌های تاریخی زندگی مسلمانان مؤمن و مخلص در عصر رسالت به طوری موفقیت‌آمیز بود که مثالی قابل ذکر، سابق برآن پیدا نمی‌شود.

زندگی مسلمانان در آن دوران همواره بر اساس قوانین الهی ـ اسلامی بود تا این که در آخرین حج رسول اعظم الهی صلی الله علیه و آله از جانب خدای سبحان وحی نازل شد که دین کامل گشته است. بدیهی است چیزی که کامل شده باشد به صورت عادی و طبیعی امر زائدی را قبول نمی‌کند. دین، کامل و نعمت خدادادی به صورت تام عرضه شده بود «امروز، دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم! ».[1]

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ارثیه ای گرانسنگ در میان مسلمانان باقی گذارد تا بر روش او باقی بمانند و نصیحت فرمود تا بدان تمسک کنند و از آن دوری نکنند و چیزی برآن نیفزوده و از مخالفت با آن دوری گزینند و در نهایت التزام علمی و عملی به کتاب خدا و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام داشته باشند. «کسی که عملی را انجام دهد که در آن دستوری از ما نرسیده باشد مردود است! من عمل عملا لیس علیه أمرنا فهو ردّ».[2]

نحوه واگذاری این دو امانت (کتاب و عترت علیهم السلام) روش و سیره منحصر به فردی می‌طلبید که دستان قوی پاک و امینی این ودایع الهیه را حفظ و حراست کند و قبل ازآن، نیاز به اندیشه ای سالم و آینده‌نگری را لازم داشت تا با صداقت و اخلاص، این راه روشن به خوبی طی شود. ولی تا چه اندازه این مسأله به تحقق و وقوع پیوست؟

مطالعه اجمالی تاریخ این حقیقت را واضح می‌سازد که وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله تا پانزده قرن بعدهم به اجماع و اتفاق مسلمین نرسید!!

در نخستین فصل کتاب اسلام بعد از رحلت خاتم انبیا صلی الله علیه و آله، افتادن مسلمانان در گرداب حوادث سخت جاهلیت به تصویر کشیده شده است. کله‌های سست پیام‌های راز آلودِ ابلیس را در طی مدت کوتاهی در سلسله واقعیات قرار دادند و در یک فضای پیچیده سیاسی دگرگون یافته، ترویج و رشد یافت.

در صفحه آغازین فصل اول کتاب اسلام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مجمعی تحت عنوان«سقیفه» با اعتقاد عنودانه، به ظاهر برای بررسی اوضاع، پرده نمایشی را بازی، و با آن نمایش و بازی، روح لطیف اسلام، چنان افسردگی شدید و دلهره‌آوری را متحمل شد تا اوج یک تراژدی در تاریخ به تدوین درآید.

برای وصول به چنین مقصودی، راهی نبود جز آن که بایستی از قدرت و نفوذ شیطانی استفاده کنند.

قسمتی ازاین پرده نمایش را اندیشمند بزرگ، «محمد رضا مظفر» در کتاب تحقیقی و تحلیلی خود، موسوم به «السقیفه» به زیبایی تبیین و در بوته نقد قرار داده است.

دردا و فسوسا! بعد از چهارده قرن، هم چنان احادیث جعلی و موضوعه، حکومتشان بر ادبیات دینی ـ در همه مسائل دینی و ساحت‌های الهی- بیشتر از احادیث و روایات حقّه است، به طوری که اگر عالمی به روایت و حدیثی مسند استشهاد کند با انگشت اتهام «اخباری گری!» و استفاده از منقولات، کلام کاملا علمی اش به هیچ انگاشته خواهد شد. و اینک، چگونه است که سخنان و اخبار امثال سقراط، افلاطون، ارسطو، و... همیشه تازه و جاوید انگاشته می‌شود و بعد از قرن‌ها فلسفه و عرفان تعلیمی آن‌ها همچنان برقرار و عمرهای هزار ساله تلف و در آخر هم معلوم شود که هیچ، معلوم نشد؟

هم چنان کتاب اسلام بعد از نبی اسلام صلی الله علیه و آله ورق می‌خورد و انتظار بر آن بود روشنی و فائده ای تازه رقم بخورد ولی دفتر خاطرات بیپایان جدال «حق و باطل» به چابکی تورق شده و داشت به اتمام می‌رسید که صفحه جدیدی برای خاطره پایانی باز و به دنبالش صفحات دیگرش یک به یک تاریک و تاریکتر می شد.

اتفاقا، قرآن با توجه به ذات آلوده بازیگران عرصه سیاست و تئوریسین‌ها و برنامه‌نویسان آن عصر ـ که اسلاف آنان دین را وسیله رسیدن به هوا و هوس دنیوی، و کتاب‌های مقدس الهی را تبدیل به داستان‌های بی‌محتوایی کرده بودند ـ پیش بینی کرده بود که مسلمانان بعد از رحلت حضرت، چندان به تعهدات خویش پایبند نخواهند بود: «محمد صلی الله علیه و آله فقط فرستاده خداست و پیش از او، فرستادگان دیگری نیز بودند آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب برمی‌گردید؟ (و اسلام را رها کرده به دوران جاهلیّت و کفر بازگشت خواهید نمود؟) و هر کس به عقب باز گردد، هرگز به خدا ضرری نمی‌زند و خداوند به زودی شاکران (و استقامت کنندگان) را پاداش خواهد داد! »[۳]

اسلام و مسلمانان از تحقق افسانه «منع کتابت حدیث»، خسارت جبران‌ناپذیری دیدند، بحرانی عظیم در افکار، اندیشه، اعتقاد، رفتار و کردار، اخلاق و التقاط دینی، انحراف در اصول و پایه‌های انسانی ـ اسلامی پدیدآمد. احبار و کاهنان یهود و راهبان مسیحی از این فرجه و فراغ، نهایت سوءاستفاده را نمودند و زمینه ظهور بدعت‌های ناهمگونِ برهمزن و تجزیه‌طلب را در محتوای دین اسلام فراهم آوردند.

هم چنین براساس روایات و اخبار متعدد به این نتیجه می‌رسیم که اکثریت مسلمانان به غیر از اندک شماری، به ارتداد از ولایت الهیه مورد نظرِ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روی آوردند. امام صادق علیه السلام می فرماید: بعدَ از رحلت نبی صلی الله علیه و آله مردم مرتد شدند ـ ارتداد از ولایت ـ مگر سه نفر، سلمان، مقداد و ابوذر غفاری. هنگامی که رسول الله صلی الله علیه و آله به رفیق اعلی پیوستند چهل نفر پیش علی بن ابی طالب علیهما السلام رسیده و گفتند: ما اطاعت شخص دیگری را بعد از تو ابداً قبول نمی‌کنیم.

فرمود: چرا؟

گفتند: ما درباره تو، خودمان از رسول الله صلی الله علیه و آله در روز غدیر شنیدیم.

فرمود: آیا شما کاری انجام می‌دهید؟

گفتند: آری.

فرمود: فردا پیش من بیایید در حالی که سرهایتان را تراشیده باشید.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: فردای آن روز فقط این سه نفر آمدند حتی عمار یاسر بعد از ظهرآن روز ـ با تاخیر ـ آمد. حضرت دست بر سینه او زد و فرمود: چرا از خواب غفلت بیدار نمی‌شوی؟ برگردید که من احتیاجی به شما ندارم، شما تا این اندازه حاضر نشدید از فرمان من اطاعت کرده و سرهایتان را بتراشید، چگونه می‌توانید در جنگ باکوه‌های آهنی از من اطاعت کنید برگردید که من به شما احتیاجی ندارم!».[۴]

مردمان بیرون آمده از قعر ظلمات و تاریکی‌های جاهلی در حال بازگشت و بلعیده شدن به درون سیاه‌چاله جهل بودند و اگر نبود وجود مبارک امام امیر المومنین علیه السلام و خطب فاطمی علیها السلام، اتفاقات آینده به صورت تاریک‌تری رخ می‌نمود. تلاش حضرت امیر مومنان علیه السلام بر آن بود تا با وحدت کلمه در میان امت اسلامی از ایجاد تفرقه و دو دستگی جلوگیری کند تا آن‌ها به جاهلیت اولی برنگردند اما تاریخ کمی قبل و بعد از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله حکایت دیگری از رفتار آمیخته به تناقض برخی از صحابه می‌نماید. اولین صدای انقسام و تفرقه در اساس حاکمیت اسلامی پدید آمده بود. و صد البته پیشبینی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله داشت به وقوع می‌پیوست.

دنیا سابق بر آن از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بود: «به زودی امت من به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهد شد که یک گروه از آن اهل نجات خواهند بود!».[۵] داستان مبهمی نبود ایشان صلی الله علیه و آله به صراحت فرموده بود که نفاق و تفرقه در درون عالم اسلامی پیدا خواهد شد.

www.ebnearabi.com

ولی سؤالی که می‌شود ـ در مجال دیگر ـ بدان پرداخت این است واقعا چه کسی و یا کسانی، و چه گروه و حزبی، اداره کننده این نفاق و تفرقه بود؟ و آیا این بازگشت به جاهلیت اولی هست یا نه؟ و به دیگر تعبیر، همان جاهلیت اولاست؟ و هزاران پرسش دیگر...؟

اعمال و رفتار و نحوه ارتباطات فکری، اجتماعی، فرهنگی، و اوضاع دگرگون یافته و ورود مفاهیم غیر دینی ما را به جاهلیت‌های گوناگون دیگری راهنمایی می‌کند.

بعد از همه آن وقایع، جبهه‌های جدیدی با عوامل تازه برنامه‌ریزی شده برای دگردیسی در افکار و اندیشه‌های مسلمین باز شد که زیربنای بسیاری از اتفاقات و حوادث تلخ برای آینده ای نامعلوم بود. از آن میان به دو عامل اساسی و زیربنائی برای دگرگونی اسلام به معنویتی غیر الهی اشاره می‌شود:

۱. منع از کتابت و نوشتن حدیث

۲. توسعه میدان برای تبلیغ راهبان و دانشمندان یهود و نصاری.

همانگونه که اهل تفلسف، «عقل و تعقل» را به نفع فلسفه مصادره کرده اند، اهل تصوف و عرفان نیز کلمه «زهد و پارسائی» الهی را غارت نموده اند و با همین غارت دوسویه، از جانب «فلسفه و عرفان» چوب حراج به دین توحیدی اسلام زده اند. لازم نیست راه درازی برویم، در داستان رو به رو شدن ابوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر، چنان که از زبان خودشان گفته آمده: آنچه را ابن سینا با فلسفه دریافته بود همان را ابوالخیر با کشف می‌بینند و بالعکس، در نتیجه تناسب و تساوی بین این دو جریان «عرفان» و «فلسفه» به طور کامل نمایان است (جبهه واحد).

۱. منع از کتابت و نوشتن حدیث

براساس تاریخ قطعی و مسلم ، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله برای بعد از خودشان چندین ودیعه و امانت را در میان مسلمانان به جای گذاردند:

الف: قرآن فرقان، که تمام خواست‌های الهی در آن بیان شده بود «ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است! وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ».[۶]

ب: سنت، همان قول، فعل و تقریر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بود که الفاظ و معانی قرآن مبین را تفسیر، تبیین و تشریح می‌ساخت. «ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آن‌ها روشن سازی و شاید اندیشه کنند! وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»[۷] که چندین شاخصه دقیق دارد:

۱. اقتباس از وحی الهی،

۲. سالم از خطا و اشتباه،

۳. مصون از ضعف و سستی

۴. مطابق عقل سلیم.

و شاخص‌های دیگر...

ج: اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، که در عصمت و حجیت قول آن‌ها، حدیث متواتر ثقلین کفایت می‌کند.

پیرو این حقایق تحقق یافته، طبیعی بود که مسلمانان با حجت‌های الهی همراه شده، صحیفه آسمانی، وحی خداوندی و حقایق گرانبهای حکمت ربانی را بدون التقاط و درهم‌آمیزی و تفسیر به رأی، از کارشناسان این کتاب طلب می‌کردند همچنان که خود پیامبر صلی الله علیه و آله به آن تأکید کرده بودند. اما آنچه اتفاق افتاد چیزی نبود که مورد نظر خدا و رسولش بود.

در اوضاع پیچیده و غیر عادی، بعد از حذف اهل بیت علیهم السلام، جدال به غیر احسن و نامیمونی با مقدمه و استنباطات غلط به نتیجه ای فوق غلط! انجامید. با برنامه‌ریزی هدف دار، کلام و بیانی را از زبان پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله جعل کرده و با افسانه غیر قابل فهمی، بر علیه خود سنت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به کار بردند. افسانه با یک خط درشت برای تجزیه و جداسازی در اضلاع اسلام به نگارش درآمد که: «پیامبر نه تنها برای کتابت و نوشتن حدیث اذن ندادند ، بلکه اگر چنان چه احادیثی هم نوشته شده باشد به دستور خود ایشان بایستی از بین برده

سر آخر! شیخ اعظم «محی الدین عربی» باهوش و نابغه، جسور و گستاخ (م۶۳۸) برای تکمیل وحدت وجود، خوابی تاریخ دار و استاندارد با تمام لوازم و ملزومات برای مسلمانان در ناحیه دمشق دید که دهه آخر ماه محرم سال۶۲۷ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حالی که کتاب «فصوص الحکم» را به دستش می‌داد او ـ ابن عربی ـ را مأمور به ابلاغ آن بدون زیاده و نقصان به مردم کرده است!!

شوند!!». راستی، اگر این گفته درست و مستند باشد چرا شامل خود این حدیث نشود؟

تاریخ هرگز از یادش نرفته است که خلیفه ثانی امثال «ابوذر صحابی صدیق»، «عبدالله بن مسعود» و«ابی درداء» را از دور و نزدیک جمع کرد و به آنان گفت: «این احادیث چیست که از محمد صلی الله علیه و آله پخش و نشر می‌کنید».[۸] و تاریخ حدیث، روایت‌های دیگری از دومی نقل می‌کند که پس از دریافت گزارش از کتاب‌ها و نوشته‌های مردم، به ایراد سخنرانی می‌پردازد و می‌گوید: در نزد شما نوشته‌هایی وجود دارد که بایستی همه آن‌ها را ارسال کنید و کسی چیزی در دستش نماند تا من همه آن‌ها را ببینم و در باره آن نظر بدهم. مردمی که نوشته‌های حدیثی از پیامبر نزدشان بود با این گمان که نگاه خواهد کرد و اختلاف حدیثی را رفع و دوباره باز خواهد گرداند، نوشته‌ها و کتیبه‌ها را فرستادند و او بدون فوت وقت همه آن‌ها را سوزاند و گفت: اکاذیبی هستند مثل اکاذیب اهل کتاب!!».[۹] از شخصی که خود رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از کتابت کلامش جلوگیری می‌کند انتظاری بیش از این، خلاف عقل بدیهی است. و مضحکتر از این، مردمانی فلج‌عقل، که خودشان را پیرو دینی می‌دانستند که از درک اصول اولیه این دین عاجز بودند.

با درک این موقعیت زمانی و مکانی، اعتقادات قبل از بعثت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، که کهنه و فرسوده شده بودند از نو زنده شدند، مسلمانان تازه از قید خرافات و اوهام رسته، در سکوت مرگبار، به گذشته خوار و ذلت بار جاهلی بازگشتند و این بهترین فرصتی بود که از طرف احبار یهود و راهبان نصاری غنیمت دانسته شد و به دنبال آن کمترین چیزی که به ارمغان آوردند احادیثی بود که به «اسرائیلیات» مشهور و معروفند.

و طنز قضیه، اینکه، بعد از چهارده قرن با استشهاد به برخی از آن اسرائیلیات، ارسطوی یونانی که تاریخ زندگی و افکار او به طور دقیق، مضبوط است، امروز در کتاب‌هایی مانند: «عرفان و برهان و قرآن از هم جدایی ندارند!» چنان تا حد نبوت پیش رانده شده است، گوئیا پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، به خم کوچه ای از کوچه‌های درک فکری ارسطو و... هم نرسیده، که او فقط پیام‌رسان است و از خود فکری مستقل برای استدلال ندارد و ارسطو و هم نوعانش با استقلال تام، سازندگان و پرورش‌دهندگان تفکر و تعقل انسانی هستند.

برگردیم به موضوع... با منع کتابت حدیث ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله انگار، دوران رسالت برای همیشه تاریخ به پایان رسیده و این قاعده و اصل مسلم «حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلال است و حرامش همیشه تا روز قیامت حرام، غیر حکم او حکمی نیست و جز او پیغمبری نیاید؛ و علی علیه السلام فرمود: هیچ کس بدعتی ننهاد جز آن که به سبب آن سنتی را ترک کرد! »[۱۰] دورانش به سرآمده است. با این وصف، اگر یهود و نصاری دست به دست هم می‌دادند که اسلام و مسلمانان را از هستی ساقط کنند به این راحتی نمی‌توانستند و این کار را جریان سازندگان اسطوره «منع حدیث» برای آن‌ها به صورت ایده‌آلی انجام دادند.

در این میان تاخت و تاز عارفان و صوفیان از این فرصت به دست آمده مثال زدنی و بسیار شگفت‌آور است.

در ابتدا، نرم و آهسته به سوی ساحت اسلام، قدم نهادند و رشد یافته و بالاخره بی‌زحمت و آزار به بلوغ رسیدند و تردستانه، بازار مکاره‌ای در میدان عدم حضور کلام نبوی صلی الله علیه و آله فراهم، و برای هر شخص و گروهی نسخه ای طبیبانه! پیچید ند.

باخدا و بی‌خدا، همه‌خدا و هیچ‌خدا، جبر، تفویض، تحریف رسالت و تعمیم ولایت... و برای هر کدام از موضوعات اگر لازم بود حدیث و روایتی را اسطوره‌وار و خیالی، از

www.ebnearabi.com

زبـان پیامبـر اکـرم صلـی الله علیـه و آلـه جعـل و وضـع می‌کردنـد. و بالاخـره لبـاس لفظ و مفاهیـم الهیـه را، از قامـت رسـای اسـلام خارج و پـاره پاره سـاخته، و پارچه‌های بافته شـده در کارگاه تولیـد تناقـض و تضـاد یونـان و غیـره... را بـا نخ‌هـای تابیـده شـده در ناکجـا آباد، بـر تن اسـلام وصلـه زدند.

دردا و فسوسـا! بعـد از چهـارده قـرن، هـم چنان احادیـث جعلی و موضوعه، حکومتشـان بـر ادبیـات دینـی ـ در همه مسـائل دینـی و سـاحت‌های الهی- بیشـتر از احادیـث و روایات حقّـه اسـت، بـه طوری کـه اگر عالمـی به روایـت و حدیثی مسـند استشـهاد کند با انگشـت اتهـام «اخبـاری گـری!» و استفاده از منقـولات، کلام کامـلا علمیـاش بـه هیـچ انگاشـته خواهد شـد.

و اینک، چگونه اسـت که سـخنان و اخبار امثال سـقراط، افلاطون، ارسـطو، و... همیشـه تـازه و جاویـد انگاشـته می‌شـود و بعـد از قرن‌هـا فلسـفه و عرفـان تعلیمـی آن‌هـا همچنان برقـرار و عمرهـای هـزار سـاله تلـف و در آخـر هم معلوم شـود کـه هیچ، معلوم نشـد؟

مرحوم داود الهامی «محقق و نویسنده معاصر»، از قول «کیوان قزوینی» ملقب که خود مدت‌ها از سران مشایخ گنابادی بوده ـ مدت هفده سال منصب داشت و سپس پشیمان شد و از آن‌ها بیزاری جست و کتاب‌ها در بطلان آن‌ها تألیف کرد ـ نقل می‌کند: «اولین کسی که زیر بار این ننگ و بدعت رفت، ابوهاشم کوفی بود که رنج‌ها به خود داده تا عراده صوفی راه افتاد.» امام صادق علیه السلام درباره او می‌فرماید: «ابوهاشم جداً فاسد العقیده است. او مذهبی را اختراع کرد که به آن تصوف گفته می‌شود و آن را قرارگاهی برای عقیده ناپاک خود ساخت»!

۲. توسعه میدان برای تبلیغ راهبان و دانشمندان یهود و نصاری

اسـلام و مسـلمانان از تحقـق افسـانه «منـع کتابـت حدیـث»، خسـارت جبران‌ناپذیـری دیدنـد، بحرانـی عظیـم در افـکار، اندیشـه، اعتقـاد، رفتـار و کـردار، اخـلاق و التقـاط دینـی، انحـراف در اصـول و پایه‌هـای انسـانی ـ اسـلامی پدیدآمـد. احبـار و کاهنان یهـود و راهبان مسـیحی از ایـن فرجـه و فـراغ، نهایـت سوءاسـتفاده را نمودنـد و زمینـه ظهـور بدعت‌هـای ناهمگـون برهـم‌زن و تجزیه‌طلـب را در محتـوای دیـن اسـلام فراهـم آوردند.

آیـت الله سـبحانی از شهرسـتانی نویسـنده کتاب «الملـل و النحل» نقـل می‌کند: «عده بسـیاری از یهودیانـی کـه به ظاهر اسـلام آورده بودنـد، احادیث فراوان و متعددی در مسـائل تجسـیم و تشـبیه کـه در تورات تحریف شـده آمده بـود را جعل و وضـع کردند.»

در ادامـه می‌افزایـد: «از بیان «مقدسـی» اسـتفاده می‌شـود که عقاید انحرافـی و التقاطی در عـرب جاهلـی نیـز بوده اسـت. «مقدسـی» در کتابـش «البـدء و التاریخ» هنـگام بحث از شـرایع جاهلیـت می‌نویسـد: «در جاهلیـت از هـر ملـت و دینـی رائج بـود: در میـان قریش، زنادقـه، معطلـه، مزدکیـه، مجوسـیه در بنـی تمیـم، و یهـودی و نصرانی در منطقه غسـان، و شـرک و بت پرسـتی در سـائر مناطق.»

کوثـری می‌گویـد: «عـده‌ای از احبار یهـود و رهبان نصـاری و موبدان مجوسـی در عهد و دوران حکومـت خلفـا بـه ظاهـر دعوی اسـلام کردند و به دنبال آن اسـاطیر و افسـانه‌های موهوم را انتشـار دادند.»

محمـد عبـده اظهـار می‌دارد: «زنادقه لباس اسـلام را بـا غش، کینه، حیلـه و نفاق بر تن کردند و تنها قصدشـان افسـاد در دین و اختلاف و افتراق مسـلمانان بود.»

حماد بن زید می‌گوید: «زنادقه چهارده هزار حدیث جعل و وضع نمودند».

البتـه ایـن عـدد بـر حسـب علـم بـه دروغ و کـذب زنادقـه بـه حماد رسـیده بـود و گرنه محدثـان می‌گوینـد هـر زندیقـی بـه این تعـداد جعل حدیث کرده اسـت تـا بدانجا کـه وقتی «ابـن ابـی العوجـا» را بازداشـت کردنـد تا گردنـش را بزنند، گفـت چهارده هـزار حدیث جعل کـرده‌ام کـه در آن‌ها حـلال را حرام و حـرام را حلال کـرده‌ام».

و البتـه ایـن فاجعـه، مربـوط به سـنت مکتب سـقیفه اسـت، نـه مکتب اهل بیـت علیهم السلام که با تحمل مشـقت‌های بسـیار، سـنت اسـلام را برای پیروانشـان از خیانات ایشـان زدودند.

یکـی از افـرادی کـه بزرگتریـن خسـارت‌ها را بـه اعتقـادات و معـارف مسـلمانان زدند، «تمیـم بـن أوس داری» اسـت. از کارهـای تخریبـی او نقـل قصه و داسـتان بین مسـلمانان بـود. از سیاسـت حاکـم تقاضـا کرد که به طور ایسـتاده قصـه بگوید. از عجایب خنـده‌دار این

است، خلیفه ای که نقل احادیث نبوی صلی الله علیه و آله را به شدت منع کرده بود و ناقلان حدیث را تهدید و توبیخ، و حدیث‌های نوشته شده‌ای که به دستش رسیده بود را سوزاند، به تمیم داری نصرانی ـ مأمور دیر و کنیسه ـ اجازه می‌دهد تا قصص و افسانه و اساطیر را نقل و ترویج کند و شنیده نشده است کسی در مقابل «تمیم داری» زبان به اعتراض گشوده باشد!» برای مطالعه بیشتر به کتاب تحقیقی محقق معاصرآیت الله سبحانی «بحوث فی الملل و النحل» جلد ۱ تا صفحه ۱۰۴ مراجعه شود.

اگر تنها به همین دو عامل تخریبی اکتفا کنیم در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان دریافت چه زمینه‌هایی برای رشد قارچ‌گونه فرقه و آیین‌ها فراهم آمد. در این نوشتار، یک فرقه و آیین و جریان التقاطی محض جهان وطنی، هر دینی = بی دینی، همه چیز خدایی = بی‌خدایی ، بازخوانی می‌گردد.

این که برخی از شیفتگان و مفتونان «تصوف و عرفان» برای اصالت دادن به آن، تلاش می‌کنند تا پیشینه و قدمتی به بلندای تاریخ اسلام بیابند تلاش بی ثمری است و این که در متون عرفانی ادعا شده که در زمان نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و اله، اهل صفه و صحابه خاص و مومنین راستینی مانند سلمان و اباذر و غیره... ، جزو اولین بزرگان صوفیه بوده‌اند کذب محض است. و از اینجا نیز می توان استفاده کرد که ادعای برخی از مستشرقین ـ گذشته از نیت ناخالصشان ـ مبنی بر این که «تشیع واقعی همان تصوف است و به نحو متقابل، تصوف اصیل و راستین چیزی به جز تشیع نتواند بود» کاملا واهی و بی‌اساس است.

تصوف = عرفان

لفظ و معنای تصوف و صوفیه که مساوق عرفان و عارف است، مسلک و روشی فکری! عقیدتی و سلوکی است که به لحاظ طبیعت و ماهیتش چندان واضح و متمایز نیست که محقق متتبع در تاریخ فکر و اندیشه بتواند به راحتی به زوایای آن پی ببرد.

سهروردی می‌گوید: «اقوال مَشایخ در معنای تصوف، افزون آید بر هزار قول، که نوشتن آن دشوار باشد».[۱۱]

گذشته از تعریف، در سابقه این مشرب و آئین، گفتنی است تصوف در صدر اسلام در جامعه مسلمانی معروف و مطرح نبوده بلکه از پدیده‌های شوم اجتماعی دخیل بر اسلام از امم و ملیت‌های دیگری، مانند برهمنان هندو، رهبان مسیح، متنسکین یهودی و زهدفروشان بودائی، گنوسی، عرفان سرخ پوستی، و کمی این طرف‌تر و نزدیکِ تاریخ، عرفان‌های به روز شده اصطلاحاً کاذب عصر تکنولوژی و... حال چه تفاوتی بین این عرفان‌های به اصطلاح کاذب امروزی و عرفان = تصوف اسلامی شده دیروزی وجود دارد؟ بایداز مدعیان «عرفان = تصوف» و مأنوسان به شطحیات استمداد جست!

تصوف = عرفان؛ مکتب بشری مستقل از اسلام

در چند سطر قبل گفته آمد که محقق تاریخ با مسلکی رو به رو است که واضح و روشن نیست، اما متفکران در عرصه علم می‌توانند تصوف را مکتب و آئینی، دارای موجودیت، شخصیت، هیأت مخصوص، سیستم و اصول و قواعد، تألیفات و کتب، و همین‌گونه رهبران، رجال، بزرگان، خادمان و پشتیبانان مالی، با تظاهر به «شعار ترک دنیا» تصور کنند، همچنان که مدعیان «عرفان = تصوف» این کار را خواسته‌اند انجام دهند.

نکته قابل تأمل این است همان‌گونه که اهل تفلسف، «عقل و تعقل» را به نفع فلسفه مصادره کرده‌اند، اهل تصوف و عرفان نیز کلمه «زهد و پارسائی» الهی را غارت نموده‌اند و با همین غارت دوسویه، از جانب «فلسفه و عرفان » چوب حراج به دین توحیدی اسلام زده‌اند. لازم نیست راه درازی برویم، در داستان رو به رو شدن ابوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر، چنان که از زبان خودشان گفته آمده: آنچه را ابن سینا با فلسفه دریافته بود همان را ابوالخیر با کشف می‌بیند و بالعکس، در نتیجه تناسب و تساوی بین این دو جریان «عرفان» و «فلسفه» به طور کامل نمایان است (جبهه واحد).

سر آخر! شیخ اکبر«محی الدین عربی» باهوش و نابغه، جسور و گستاخ (م۶۳۸) برای تکمیل وحدت وجود، خوابی تاریخ دار و استاندارد با تمام لوازم و ملزومات برای مسلمانان در ناحیه دمشق دید که دهه آخر ماه محرم سال۶۲۷ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حالی که کتاب «فصوص الحکم» را به دستش می‌داد او ـ ابن عربی ـ را

مأمور به ابلاغ آن بدون زیاده و نقصان به مردم کرده است!!

لطیفه جالب اینکه از شارحان فصوص الحکم، این کتاب ارسالی از جانب پیامبرصلی الله علیه و اله «ما ینطق عن الهوی» را ناقص دانسته ـ و با تمثیلی ناقص این کتاب را به قرآن ـ بری از هر گونه نقص و زیاده ـ تشبیه و یک فص به نام فص فاطمیه علیها السلام به فص‌های آن اضافه می‌کند به این دلیل که در قرآن از زنان نام برده شده و در این کتاب این فص اضافه شد تا نقصان کتاب رسول الهی! (فصوص الحکم) جبران شود. حال سؤال اینکه آیا رسول اعظم الهی صلی الله علیه و اله واقعا این قدر به دور و نا آشنا به قرآن بوده است که عارف مسلکی به او تذکر بدهد؟ و خوشا به حال ما و بنازم به این عارفان نکته‌سنج که موی را از ماست می‌کشند! و چه باصفا هستند شارحان و حاشیه‌نگاران این کتاب مقدس! که با نیات صادقه و قلوب طاهره با ابراز چه احساساتی ، واقعا تصور فرموده‌اند که برای برداشتن این کتاب باید طهارت ذاتی داشت و برای مقدمه طهارت ذات و درون، وضو هم باید گرفت و قبل از طلوع فجر صادق تعلیمش داد تا به عرفان کامل و هم‌آغوشی با خدای ـ معاذ الله ـ رسید (لقا و فنا)!

اجمالی از تاریخ تصوف در اسلام

محقق و متتبع در تاریخ اسلام، در صفحات تاریک اواخر قرن دوم هجری با بدعت زیرکانه ای برخورد می‌کند که داشت به رسمیت می‌رسید. «در اواخر زمان بنی امیه شخصی به نام «عثمان بن شریک کوفی» که به «ابوهاشم کوفی» (م۱۶۱) مشهور بود پیدا شد و مانند رهبانان، جامه‌های پشمینه درشت می‌پوشید و شیخ شام محسوب می‌شد و بسان نصاری به حلول و اتحاد قائل شد. او در ظاهر امر، جبری و در باطن ملحد و دهری بود و مرادش از وضع این مذهب آن بود که دین اسلام را به هم بزند»[۱۲].

ابوهاشم کوفی اولین خانقاه را تأسیس کرده است و شاید به همین دلیل او را به عنوان اولین صوفی در تاریخ اسلام می‌شناسند وگرنه قبل از او به اندک زمانی صوفیان و عارفانی از زن و مرد زندگی می‌کرده‌اند.

مرحوم داود الهامی «محقق و نویسنده معاصر»، از قول «کیوان قزوینی» ملقب به منصور علی شاه که خود مدتها از سران مشایخ گنابادی بوده ـ مدت هفده سال منصب داشت و سپس پشیمان شد و از آن‌ها بیزاری جست و کتاب‌ها در بطلان آن‌ها تألیف کرد ـ نقل می‌کند: «اولین کسی که زیر بار این ننگ و بدعت رفت، ابوهاشم کوفی بود که رنجها به خود داده تا عراده صوفی راه افتاد.» امام صادق علیه السلام درباره او می‌فرماید: «ابوهاشم جداً فاسد العقیده است او مذهبی را اختراع کرد که به آن تصوف گفته می‌شود و آن را قرارگاهی به عقیده ناپاک خود ساخت! إنه کان فاسد العقیده جدا، و هو الذی ابتدع مذهبا یقال له: التصوف، و جعله مقرّا لعقیدته الخبیثة.»[۱۳]

علامه متبحر ملا حبیب الله خوئی قدس سره در شرح نهج البلاغه می‌نویسد: «در روایت با سند دیگری حضرت فرمودند: ابوهاشم مذهبی اختراع کرد... وآن را مفرّ و گریزگاهی برای عقیده ناپاک خود و اکثر ملحدان و بی‌دینان قرار داد تا سپری برای عقائد باطلشان باشد! ».[۱۴]

امام هادی علیه السلام هنگامی که صوفیان را مشاهده فرمود که وارد مسجد النبی صلی الله علیه و اله و به گفتن کلمه اخلاص و تهلیل (لا اله الا الله) مشغول شدند، فرمودند: «به این حیله‌گرانِ جانشین شیطان اهتمام و التفاتی نداشته باشید، این گروه قواعد و اصول دین را تخریب کرده‌اند، زهد ریاکارانه آن‌ها رژیمی جسمانی است، و تهجد و شب زنده‌داری آنان برای شکار و صید مردمان عوام، گرسنگی آن‌ها برای سوار شدن و گرفتن افسار بی‌خردان است، «لا اله الا الله» نمی‌گویند مگر برای فریب مردم، کم غذا خوردن آن‌ها فقط برای پر کردن کشکول و قدح، و تاریک‌تر کردن فضای گمراهی، و ربودن قلوب افراد کم ظرفیتِ خسته می‌باشد، با مردم درباره محبت و دوستی خدا حرف می‌زنند اما با گمراهیشان مردم را به چاه ضلالت می‌اندازند، وِردگوئی آنان، کف و سوت زدن و رقاصی، ذکر آن‌ها، آوازه‌خوانی و غنای طرب‌انگیز است، فقط افراد نادان به این گروه معتقد شده و تبعیت می‌نمایند اگر کسی به زیارت مرده و زنده این‌ها برود مانند این است که به زیارت شیطان رفته و بت پرستی کرده و کمک کننده به آنان، معاون یزید و معاویه و ابی سفیان است!

قبـل از آن تاریـخ، نـام و یادی از ایـن جریان فکری و عقیدتی خاص در میان مسـلمانان نبـود. از اینجـا می‌تـوان نتیجـه گرفـت که در زمان رسـول گرامی صلـی الله علیـه و آله این نـام و برنامـه طراحی شـده نبوده اسـت تا عصـر امام صادق علیه السـلام.

و ایـن حقیقتـی اسـت کـه مورخان و حتـی مؤلفان خـود صوفیه نیـز بدان اعتـراف کرده و نوشـته‌اند: «تـا آن زمـان نامـی از تصـوف و صوفی‌گری نبوده و کسـانی که به دین بسـیار علاقـه نشـان می‌دادنـد «عبـاد» و «زهـاد» خوانـده می‌شـدند تا اینکـه در زمان امـام صادق علیـه السـلام اسـم صوفـی و صوفی‌گـری پیـدا شـده و عـده‌ای از خـواص اهـل سـنت، نام صوفـی را بر خـود نهادند».[15]

پـس ایـن که برخـی از شـیفتگان و مفتونـان «تصوف و عرفـان» برای اصالـت دادن به آن، تـلاش می‌کننـد تـا پیشـینه و قدمتـی بـه بلنـدای تاریـخ اسـلام بیابند تـلاش بی‌ثمری اسـت و ایـن کـه در متـون عرفانـی ادعـا شـده کـه در زمـان نبـی گرامـی اسـلام صلی الله علیـه و الـه، اهـل صفـه و صحابـه خـاص و مومنین راسـتینی مانند سـلمان و ابـاذر و غیره... ، جـزو اولیـن بـزرگان صوفیـه بوده‌انـد ادعـای بدون دلیـل و کذب محـض اسـت. و از اینجا نیـز می‌تـوان اسـتفاده کـرد که ادعـای برخی از مستشـرقین ـ گذشـته از نیت ناخالصشـان ـ مبنـی بـر ایـن کـه «تشـیع واقعـی همـان تصوف اسـت و به نحـو متقابل، تصـوف اصیل و راسـتین چیـزی بـه جـز تشـیع نتواند بـود»[16] کاملا واهی و بیاسـاس اسـت.

چگونـه می‌تـوان ایـن دار و دسـته خائن بـه دین توحیدی را، با تشـیع مطابق دانسـت در حالـی کـه امامـان معصـوم علیهم السـلام شـیعیان را از نزدیک شـدن به ایـن مذهب خاص بـر حذر داشـته‌اند.

امـام هـادی علیه السـلام هنگامی کـه صوفیان را مشـاهده فرمود که وارد مسـجد النبی صلـی الله علیـه و الـه و بـه گفتـن کلمـه اخـلاص و تهلیـل (لا الـه الا الله) مشـغول شـدند، فرمودنـد: «بـه ایـن حیله‌گرانِ جانشـین شـیطان اهتمـام و التفاتی نداشـته باشـید، این گروه قواعـد و اصـول دیـن را تخریـب کرده‌انـد، زهـد ریاکارانـه آن‌هـا رژیمی جسـمانی اسـت، و تهجـد و شـب زنده‌داری آنـان بـرای شـکار و صیـد مردمـان عـوام، گرسـنگی آن‌هـا برای سـوار شـدن و گرفتـن افسـار بی‌خـردان اسـت، «لا الـه الا الله» نمی‌گویند مگر بـرای فریب مـردم، کـم غـذا خـوردن آن‌هـا فقـط بـرای پـر کـردن کشـکول و قـدح، و تاریک‌تـر کردن فضـای گمراهـی، و ربـودن قلـوب افـراد کم ظرفیتِ خسـته می‌باشـد، با مردم دربـاره محبت و دوسـتی خـدا حـرف می‌زننـد امـا بـا گمراهیشـان مـردم را بـه چـاه ضلالـت می‌اندازنـد، وِردگوئـی آنـان، کـف و سـوت زدن و رقاصـی، ذکـر آن‌هـا، آوازه‌خوانـی و غنـای طرب‌انگیز اسـت، فقـط افـراد نـادان به این گـروه معتقد شـده و تبعیت می‌نمایند اگر کسـی بـه زیارت مـرده و زنـده این‌هـا بـرود ماننـد این اسـت کـه به زیارت شـیطان رفتـه و بت پرسـتی کرده و کمـک کننـده بـه آنـان، معـاون یزیـد و معاویه و ابی سـفیان اسـت! ».[17]

اشـتهار و رواج مذهـب و آیینـی ماننـد «تصـوف = عرفان» که مقدسـات دین اسـلام را بـه بـازی گرفتـه بـود، می‌توانـد روحیـه آن عصر را بـه ما نشـان دهـد. فرهنگـی وارداتی با معارفـی ناشـناخته، علیرغـم سـخنان پـر طمطـراق عرفا، یـاد داده بـود که چگونه باید سـنن و آداب و اصـول عقیدتـی مسـلمان را ریشـخند کرد.

گسـترش اندیشـه و فکـر عرفانـی، مرزهای میـان «کفر و ایمـان» را امحـا و از بین برد. برخـورد عارفـان بـا واژه «عـذاب جهنـم» و تأویـل آن بـه «عـذب و گوارائـی» و قـس علی هـذا... ، می‌توانـد نقطـه شـروع یـک مطالعـه بـرای درک ماهیت ایـن مدعیان سـخن پراکن عاشق پیشـه باشد.

«شـیخ عزیـز نسـفی» که خود از اکابر مشـایخ عارفان اسـت در کتاب «تصفیـة القلوب» می‌گویـد: «ای درویـش! اگـر بـه نظر تحقیـق در حال پیـران و مریـدان روزگار بنگـری، به یقیـن بدانـی کـه شـیاطین عصرنـد، در دکان‌هـای مکـر و تلبیـس نشسـته، و نـام ملـوک و

«شـیخ عزیـز نسـفی» کـه خـود از اکابـر مشـایخ عارفـان اسـت در کتـاب «تصـفیهٔ القـلوب» می‌گویـد: «ای درویـش! اگـر بـه نظـر تحقیـق در حـال پیـران و مریـدان روزگار بنگـری، بـه یقیـن بدانـی کـه شـیاطین عصرنـد، در دکان‌هـای مکـر و تلبیـس نشسـته، و نـام ملـوک و سـلاطین فقـر بـر خـود بسـته، اشـقیاء لبـاس اتقیـاء پوشـیده، و در تسـخیر انعـام بی‌افسـار و لجـام کوشـیده، مـردودان بـه رنـگ مقبـولان برآمـده، و هـر یـک بـه طریقـی از در حیلـت گـری و ابله‌فریبـی درآمـده، غـولان راه دیـن، خـود را در چشـم کورباطنـان ظاهربیـن بـه صـورت اربـاب یقیـن نمـوده و دل‌هـای سـفها را بـه ذکـر جَلـی و جامـه عسـلی بـه صـد گونـه دغلـی ربـوده.

www.ebnearabi.com

سلاطین فقر بر خود بسته، اشقیاء لباس اتقیاء پوشیده، و در تسخیر انعام بی‌افسار و لجام کوشیده، مردودان به رنگ مقبولان برآمده، و هر یک به طریقی از در حیلتگری و ابله‌فریبی درآمده، غولان راه دین، خود را در چشم کورباطنان ظاهربین به صورت ارباب یقین نموده و دل‌های سفها را به ذکر جَلی و جامه عسلی به صد گونه دغلی ربوده.

شعار ایشان فتنه و فساد، و دثار ایشان زندقه و الحاد، دین ایشان بدعت و بی‌نمازی، آئین ایشان چرخ و رقص و بازی...، پیشه ایشان عشق بازی...، و شیوه ایشان گم راه کردن مردم، اسرار ایشان هُمز و لُمز و سرگوشی، و حال ایشان بی‌خودی نمودن و بیهوشی، همه گرگان میشینه پوشش، و حریصان زهد فروش، روز و شب در طلب دنیا، و شب و روز در فکر بغرا[18] و حلوا.

جمعی از جهال به عشوه و تلبیسات این قوم ضال فریفته شده، بدعت و غوایت و کفر و اباحت را طریقت و حقیقت تصور کرده‌اند، و از حقایق احکام دین و اسلام بیگانه شده، در پی این گمراهان افتاده و در تیه ضلالت سرگشته و حیران گشته‌اند... ، از علوم دین هیچ بهره‌ای ندارند، و همگی همت ایشان به لهو و لعب و بازی و طرب مصروف شده، و فسق و فجور را مذهب خود ساخته‌اند، و ظلم و شرور را آیین خود گردانیده، و با صحبت فساق و فجار انس گرفته، و دنیای مکدر فانی را بهشت خود ساخته، و فرمان خدا و رسول را در پس پشت انداخته، و کمر شاگردی شیطان را در میان بسته، و بنده نفس و اسیر هوی و هوس گشته‌اند، و ارباب مناصب قضا؛ میل به ارتشاء، و اصحاب مجالس تدریس و فتوی، مناقشات خلافی و مجادلات کلامی را علم نام کرده‌اند، و مزخرفات منطقی و هذیانات فلسفی را وسیله شهرت و جاه خود ساخته‌اند، و از حقایق علوم دین ـ که از معرفت دقایق اسرار کتاب و سنت است ـ اعراض نموده‌اند.

واگر احیاناً بعضی از ایشان به علمی غیر از علوم شرع و دین پرداخته‌اند؛ آن را واسطه جاه و ریاست ساخته‌اند، و سبب جمع کردن مال و منال شناخته، نظر از نعیم باقی دوخته، و نائره حب دنیا در دل‌های خویش افروخته‌اند. پس نفس‌های خویش به ارباب غوایت رغبت کرده، و جان‌های ایشان به باطل مایل شده، به مجالست و مصاحبت این جماعت راغب گشته، بلکه مرید و معتقد ایشان شده، در امداد و اعانت ایشان سعی و اهتمام نموده‌اند، لاجرم اغوای گمراهان مبتدعه در جهان منتشر شده، و اغرای بی‌دینان زنادقه در عالم قوت گرفته، و انوار احکام دین و حدود اسلام منطفی شده، و می‌امن مناهج شریعت محمدی صلی الله علیه و آله روی در اندراس نهاده و اهل الله و ارباب قلوب از ننگ این تردامنان مسلمان‌نام، و وحشت این درویش‌صورتان کافرکام، از نظر خلق متواری گشته، و روی غیرت در پس دیوار عزلت آورده، و روزگار در ماتم این مصیبت به سر برده، والله المستعان علی ما تصفون».

آن دم که از او نور ضیاء آید کو؟ و آن کس که از او رأی جفا ناید کو؟
اسلام شده فسون این مشتی دیو مردی که از او بوی وفا آید کو؟

بعد از نقل این چند کلمه، صاحب کتاب «تسلیة الشیعه» در آن رساله [و] «سلوة الشیعه» ـ هر دو ـ می‌گوید: «بدان که متصوفه را سخن‌های خوب و گفت و گوهای مرغوب بسیار است، اکثر مردمان از این راه به دام ایشان افتاده‌اند، و ندانسته‌اند که اصل درستی اعتقاد است، و با فساد آن؛

اسلام در نظرگاه تصوف و عرفان بردو لایه است:
۱. شریعت، که متضمن کتاب و سنت است.
به گمان متصوفه و عرفا، شریعت ـ که قشر و پوسته ظاهری دین است که چندان بهره و فائده ای ندارد ـ مخصوص عوام و غیر واصلین بوده و به همین جهت عالمان و دانشمندان دین را با استخفاف، «علمای شریعت، رسوم و قشریه» نام نهاده‌اند.
۲.حقیقت، که مقصود ذاتی از دین اسلام همین است و اختصاص به طبقه واصلین از کبار صوفیان و عارفان دارد. وآن امر دیگری است غیر از شریعت، و برتر و أعلی از آن است.
آنچه مسلم است، تقسیم دین اسلام محمدی صلی الله علیه و آله به این گونه، از بدعت‌های «عرفان و تصوف» است که به مانند سائر قواعد و مسائل، بر یک مبانی استوار است که نه تنها سنخیتی با دین مبین اسلام ندارد بلکه در تعارض جدی با مبانی اسلام دارد.
سؤال اساسی این است: تقسیم ناسازگار شریعت و حقیقت از کجای اسلام استفاده شده است که بعد از آن برای رسیدن از شریعت به حقیقت نیاز به طریقتی هم باشد؟ و طریقت چیست؟ آیا این تقسیم یک تقسیم وارداتی باعث تقسیم در ماهیت اسلام و مسلمانان نخواهد شد؟ و صدها سؤال دیگر...

گفتـار و کـردار نیکـو همـه بر باد اسـت. ».[۱۹]

نگاه «تصوف = عرفان» به اسلام

اسلام در نظرگاه تصوف و عرفان بردو لایه است:

۱. شریعت، که متضمن کتاب و سنت است.

بـه گمـان متصوفـه و عرفا، شـریعت ـ که قشـر و پوسـته ظاهری دین اسـت کـه چندان بهـره و فائـده‌ای نـدارد ـ مخصـوص عـوام و غیـر واصلین بـوده و به همین جهـت عالمان و دانشـمندان دین را با اسـتخفاف، «علمای شـریعت، رسـوم و قشـریه» نـام نهاده‌اند.

۲.حقیقـت، کـه مقصـود ذاتـی از دین اسـلام همین اسـت و اختصاص به طبقـه واصلین از کبـار صوفیـان و عارفـان دارد. وآن امـر دیگـری اسـت غیـر از شـریعت، و برتـر و أعلی از آن است.

آنچـه مسـلم اسـت، تقسـیم دیـن اسـلام محمـدی صلـی الله علیه و آلـه بـه اینگونه، از بدعت‌هـای «عرفـان و تصـوف» اسـت کـه بـه مانند سـائر قواعـد و مسـائل، بر یـک مبانی اسـتوار اسـت کـه نـه تنهـا سـنخیتی بـا دین مبیـن اسـلام نـدارد بلکـه در تعارض جـدی با مبانی اسـلام دارد.

سـؤال اساسـی این اسـت: تقسـیم ناسـازگارِ شـریعت و حقیقت از کجای اسـلام استفاده شـده اسـت کـه بعـد از آن بـرای رسـیدن از شـریَعت به حقیقـت نیاز بـه طریقتی هم باشـد؟ و طریقـت چیسـت؟ آیـا ایـن تقسـیم یک تقسـیم وارداتـی باعث تقسـیم در ماهیت اسـلام و مسـلمانان نخواهـد شـد؟ و صدها سـؤال دیگر...

نـگاه پیامبراعظـم صلـی الله علیـه و آلـه و امامـان معصـوم علیهم السـلام به دین و شـریعت

امـا در ایـن میـان آنچـه مـورد توجـه نبـوده اسـت خود اسـلام و پیامبـر اکـرم صلی الله علیـه و آلـه و اهـل بیـت عصمـت و طهـارت علیهم السـلام بوده اسـت. چرا که خود ایشـان فرمـوده انـد: «کمتریـن چیـزی کـه شـخص را از اسـلام خارج می‌کند این اسـت کـه رأی و عقیـده‌ای بـر خـلاف حـق و حقیقـت ببینـد ولی بـر همـان رأی باطل شـروع کـرده و به کار ادامـه دهـد، سـپس ایـن آیـه را تـلاوت فرمود: «و کسـی که انـکار کنـد آنچه را بایـد به آن ایمـان بیـاورد، اعمـال او تبـاه می‌گردد»[۲۰]

و نیـز از حضـرت امـام صادق علیه السـلام در بـاره آیه «وَ مَـنْ یَکْفُرْ بِالْإِیمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُـهُ» سـوال شـد؟ فرمـود: تـرک عملی که اقـرار دارد که از جانب خداسـت، کسـی که نماز را عمـداً تـرک نمایـد، بـدون این که مسـت و یا علتی بر ترک داشـته باشـد! ».[۲۱]

«از امـام صـادق علیـه السـلام سـوال شـد از دینی کـه خداوند سـبحانً غیـر از آن را از بنـدگان نمی‌پذیـرد و عـذر جاهل ـ کسـی که ادعای نداشـتن علـم کند ـ را قبـول نمی‌کند؟ فرمـود: «شـهادت بـر لا الـه الا الله، و ایـن کـه محمـد صلی الله علیه و آله رسـول خداسـت و نمازهـای پنجگانـه را خوانـده، و مـاه رمضـان روزه گرفتـه، و از جنابت غسـل نمـوده، و به حـج بیـت الهـی رفتـه، و به همـه آنچه که از جانب خداوند سـبحان اسـت اقرار کـرده و اقتدا بـه امامـت ائمـه حق علیهم السـلام از خانـدان رسـالت نماید! »[۲۲]

عملکرد «عرفان = تصوف»

«در نفحات از شـیخ الاسـلام نقل شـده اسـت که گفت: «من کسـی را می‌شناسـم که بـه مکـه در موسـم حـج رفت، و به زیـارت پیر خود ابوالحسـن رفـت و حج نکـرد؛ که زیارت او آمیختـه به حج نشـود.»[۲۳]

«عطـار از بایزیـد نقـل کـرده که بایزید گفـت: مردی پیشـم آمد و گفت: کجـا می‌روی؟

در نفحـات از شـیخ الاسـلام نقـل شـده اسـت کـه گفت: «مـن کسـی را می‌شناسـم کـه بـه مکـه در موسـم حـج رفـت، و بـه زیـارت پیـر خـود ابوالحسـن رفـت و حـج نکـرد؛ کـه زیـارت او آمیختـه بـه حـج نشـود.

عطـار از بایزیـد نقـل کـرده کـه بایزیـد گفـت: مـردی پیشـم آمـد و گفـت: کجـا مـی‌روی؟ گفتـم بـه حـج، گفـت: چه داری؟ گفتـم: دویسـت درهـم، گفـت: بـه مـن ده کـه صاحـب عیالـم و هفـت بـار گـرد مـن بگـرد، حـج توسـت، و از تـو قبـول کننـد، چنـان کـردم و بازگشـتم!

گفتم به حج، گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درهم، گفت: به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من بگرد، حج توست، و از تو قبول کنند، چنان کردم و بازگشتم!»[۲۴]

«عطار در «تذکره» نقل کرده که: «شخصی از مریدان ذوالنون مصری که چهل چلّه داشته بود، و انواع ریاضت‌ها کشیده بود؛ نزد او آمد و گفت: که با ریاضت‌ها و خدمت‌ها که کرده‌ام دوست با من سخن نمی‌گوید، و نظری به من نمی‌کند، و به هیچ برنمی‌گیرد، و از عالم غیب هیچ چیزی بر من کشف نمی‌شود، ذوالنون مصری به او گفت: برو امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و بخسب تا بامداد، شاید که دوست اگر با تو به لطف سخن نمی‌گوید؛ به عتاب با تو درآید.»[۲۵]

«عطار در «تذکره» نقل کرده که: «شخصی از مریدان ذوالنون مصری که چهل چلّه داشته بود و انواع ریاضت‌ها کشیده بود؛ نزد او آمد و گفت: که با ریاضت‌ها و خدمت‌ها که کرده‌ام دوست با من سخن نمی‌گوید، و نظری به من نمی‌کند، و به هیچ برنمی‌گیرد، و از عالم غیب هیچ چیزی بر من کشف نمی‌شود، ذوالنون مصری به او گفت: برو امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و بخسب تا بامداد، شاید که دوست اگر با تو به لطف سخن نمی‌گوید؛ به عتاب با تو درآید.»

پی نوشت‌ها:

۱ . مائده، ۳.
۲ . بحار الانوار، ۳۱ / ۱۳.
۳ . آل عمران، ۱۴۴.
۴ . اختصاص، ۶.
۵ . الملل و النحل شهرستانی، ۲۱/۱
۶ . نحل، ۸۹.
۷ . نحل، . ۴۴
۸ . کنز العمال، ۲۹۳/۱۰، حدیث۲۹۴۷۹.
۹ . بحوث فی الملل و النحل آیت الله سبحانی، ۶۶/۱
۱۰ . کافی، ۵۸/۱
۱۱ . عوارف المعارف، آخر باب پنجم.
۱۲ . موضع تشیع در مقابل تصوف، داود الهامی، ۳۴.
۱۳ . موضع تشیع در مقابل تصوف، داود الهامی، ۳۴.
۱۴ . منهاج البراعه، ۸/۱۴.
۱۵ . موضع تشیع در مقابل تصوف، داود الهامی، ۳۱.
۱۶ . موضع تشیع در مقابل تصوف، داود الهامی،
۱۷ . الهدایا لشیعة أئمة الهدی، ۱/ ۱۰۷
۱۸ . بغرا: آشی که از خمیر ـ که به شکل رشته‌های دراز درآورند ـ ترتیب داده شود (فرهنگ معین، ۵۵۲/۱).
۱۹ . خیراتیه، ۱۹۹/۲-۲۰۲.
۲۰ . تفسیر العیاشی، ۲۹۷/۱.
۲۱ . وسائل الشیعه، ۳۱/۱.
۲۲ وسائل الشیعه، ۲۹/۱.
۲۳ . خیراتیه، ۱۱۰/۲.
۲۴ . خیراتیه، ۱۱۲/۲.
۲۵ . خیراتیه، ۱۰۸/۲.

پژوهشی درباره ابن عربی ، عرفان و تصوف www.ebnearabi.com

مقالات وارده

- عرفان مصطلح چه نسبتی با قرآن و سنت دارد؟/فاطمه رجبی
- در آمدی بر جامعه شناسی ابراهیمی/ رضا مهریزی
- روشنفکری ایرانی در ایستگاه پایانی/ رضا مهریزی

مقاله وارده ۱

عرفان مصطلح چه نسبتی با قرآن و سنت دارد؟

فاطمه رجبی

فصلنامه سمات دریچه ای برای مباحث نقادانه و منتقدانه نسبت به فلسفه و عرفان اسلامی گشوده است. طبیعی است انتظار باشد که نوشته‌ها و گفتارها در آن فارغ از جهت‌گیری شخصی، سطحی‌نگری، احساسی و یا بر اساس دلبستگی‌ها و علایق بوده، و از دایره روشنگری و مباحث علمی خارج نشود. ضرورت چنین امری علاوه بر اصل بودن نقد و بررسی عالمانه، عاقلانه و منطقی هر موضوع و اندیشه ای و علمی، به اوضاع نابسامان فکری و علمی رایج در جامعه باز می‌گردد که تلاشی بسیار می‌خواهد تا بسامان شود.

متأسفانه هم در نشریه سمات و هم در مناظره و مباحثه ای که با شرکت آقایان نصیری و رهدار (و شاید برنامه‌های دیگری که این جانب ملاحظه نکرده‌ام) دیده می‌شود این اصل به حاشیه می‌رود. بدین معنا که مدافع عرفان اسلامی با روشی دور از انتظار به ارائه نظر می‌پردازد. نگارنده در فلسفه و عرفان تبحر و تخصص ندارد اما به آسانی دریافته که این شیوه دفاع در موضوع پر مسأله عرفان اسلامی در طول تاریخ، نه تنها برای عالمان که حتی برای دارندگان اطلاعات سطحی قابل قبول نیست. با این مقدمه، چند نکته را متذکر می‌گردد:

باید توجه داشت برخی افرادی که در زمانه ما می‌زیسته و نام و عملشان جایگزین مسایل تردیدآفرین عرفان می‌گردد، از سوی عوام به «عارف» شهرت یافته‌اند. حال آنکه آنان نه خود مدعی عرفان بوده‌اند، و نه در مان حیات به عرفان بازی روی آورده و نه حلقه‌های ویژه تشکیل داده بودند. هم چنین آن‌ها خود معمولاً مدعی کشف و شهود نیز نبوده‌اند. این که فلان چهره روحانی در عبادت و زهد و تقوی و دنیاگریزی سلوک داشته، معنای «عارف» در مباحث عرفانی را نمی‌دهد. تمسک به نام این افراد در بحث‌های عرفان اسلامی همانگونه که ذکر شد راهکاری عوام‌پسند یا فریبکارانه است.

اول: در بررسی یک اندیشه یا مکتب فکری، علمی و اعتقادی بدیهی است با استناد به قوت مبنایی، منطق استدلالی و قدرت درستی کارکرد آن، به دفاع باید پرداخت. دو راه پیش‌روی در این راستا، یکی آن است که صرف آن اندیشه یا مکتب یا سلوک فارغ از «مروج» آن به بحث گذارده شود و درستی و نادرستی، حق یا باطل بودن آن نتیجه‌گیری گردد. راه دوم آن است که اندیشه و اندیشه‌گر و سلوک و سالک توأمان لحاظ شوند. در هر دو راه، فرار از نقصان‌ها و خطاها، توجیه تناقضات و تعارض‌ها، اغماض ضعف‌ها و حتی تباهی‌های یک اندیشه یا مکتب، به صرف تأیید و قبول و علاقمندی به مروج و مبلغ آن، خردمندانه نبوده و درمان دردی نخواهد شد. متهم نمودن مخالف و منتقد به بدبینی، تحجر، عدم فهم و غیره نیز اگر در کوتاه مدت مشکل‌گشا باشد، که نیست، در زمان دراز، مشکل آفرینی بیشتری هم خواهد داشت.

دوم: اندیشه‌ها و موضوعات مرتبط با اسلام یا دارای پسوند و پیشوند اسلامی، دایره ای خطیرتر و جدی‌تر دارند. سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی، فلسفه و عرفان اسلامی، تصوف اسلامی و حتی تاریخ اسلام، از این مقولات هستند. اسلام آخرین و کاملترین دین الهی است با پیامبر و کتاب و امامان بر حق خود، که هزار و چند سال است نسل‌های بشری را به خود می‌خواند و تا آخرالزمان پابرجا خواهد بود. کتاب و سنت آن بر مبنای تفکر و تعقل و قابل بحث و دفاع توسط عالمان و اندیشه‌گران اصیل است و این امر برای دوران مدرن جاذبه فراوان پیدا کرده است. به همین جهت نمی‌توان با میل و گرایش فردی و شیوه‌های عامیانه و غیرمنطقی از موضوعی در این عرصه دفاع کرد و به عنوان مباحث علمی و کارشناسانه، آن موضوع را حقیقتی از متن تفکر و مکتب اسلام و قرآن و سنت معصوم علیه السلام اعلان نمود.

سوم: بدیهی است از منظر شیعی برای هر طالب واقعی فهم موضوعات و مفاهیم و اندیشه‌های مرتبط با اسلام ، «کتاب و سنت» ۲ حقیقت، ۲ اصل و ۲ مبنای غیرقابل انکار است که در حقیقت «اساسی واحد» می‌باشد. هیچ عالم و پژوهشگری نمی‌تواند به مسایل و مباحث مرتبط با اسلام بپردازد، بدون آن که منشأ آن را، مقصد و متن و حاشیه آن را (یا حداقل یکی از آن‌ها را) در کتاب یا سنت نیابد. در جایی که ویل دورانت مورخ آمریکایی رفتار صلاح‌الدین ایوبی فرمانده فاتح بیت‌المقدس در جنگ‌های صلیبی با زنان و اسیران دشمن را به توصیه‌ها و رفتار عملی حضرت ختمی مرتبت در غزوات، مستند می‌کند، چگونه پذیرفتنی است که پژوهشگر مدافع عرفان اسلامی، جدای از کتاب و سنت چنین بحثی را دنبال نماید؟ یا آن که عدم ارتباط و انطباق گفتار و رفتار عرفا و دستورات و متون عرفانی با قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام و سیره آن بزرگواران را عین اسلام بداند؟ یا آن که عدم هم‌خوانی، تناقض و تضاد در این مقوله را حمل بر صحت کند؟

چهارم: از مسایل مهم که در مباحث عرفان اسلامی، طرح می‌شود، گفتار و رفتار عرفای بنام است. این مسأله که از سوی مدافعان ، عامیانه، و شاید در مواردی فریبکارانه دنبال می‌گردد،

تبعات خاصی داشته که یقیناً با هدف خاص هم انجام گرفته است. ممکن است برخی حامیان و مدافعان عرفان اسلامی از روی جهل به چنین امری روی آورند، ولی به هر حال «مصداق» را جایگزین «موضوع» کردن، یک جابجایی مبنایی و انحراف از اصل است که فقط عوام را راضی می‌کند. با چنین روشی، اصل ابهام و شبهه و تردید و نفی در مورد عرفان اسلامی در منظر مخالفان باقی‌مانده، بلکه عدم استدلال و یا ضعف استدلال و نبود حرف و چاره علمی و نظری از سوی مدافعان، نتیجه ای جز تایید درستی نظر مخالفان نخواهد داشت.

در این راهکار عامیانه، چند فرد شهرت یافته به عارف در دوران ما، محور واقع شده، با تأکید بر عدم تردید در درستی اعمال، عبادات، ایمان و... آنان، حریف تخطئه گردیده، و اصل موضوع شبهه در عرفان در بحث کمرنگ یا محو شود. این روش در مناظرات تلویزیونی، مقالات و مصاحبه‌های مکتوب، پی در پی و به صورت یکسان قابل مشاهده است .

پنجم : باید توجه داشت برخی افرادی که در زمانه ما می‌زیسته و نام و عملشان جایگزین مسایل تردیدآفرین عرفان می‌گردد، از سوی عوام به «عارف» شهرت یافته‌اند. حال آنکه آنان نه خود مدعی عرفان بوده‌اند، و نه در مان حیات به عرفانِ بازی روی آورده و نه حلقه‌های ویژه تشکیل داده بودند. هم چنین آن‌ها خود معمولاً مدعی کشف و شهود نیز نبوده‌اند. این که فلان چهره روحانی در عبادت و زهد و تقوی و دنیاگریزی سلوک داشته، معنای «عارف» در مباحث عرفانی را نمی‌دهد. تمسک به نام این افراد در بحث‌های عرفان اِسلامی همانگونه که ذکر شد راهکاری عوام‌پسند یا فریبکارانه است. علاوه بر آنکه اولاً این افراد در کسوت روحانیت بوده و بعضاً جایگاه فقاهتی داشته‌اند، و ثانیاً آن‌ها خود در ترویج مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و تأکید بر عزاداری آن‌ها در تئوری و عمل تلاش بسیار نموده‌اند.

چگونه می‌توان چنین افرادی را در توجیه و تفسیر گفته‌ها و کردار محی‌الدین عربی، مولوی، شمس و شبستری و غیره مصداق قرار دارد یا آن‌ها را بدیل یکدیگر نمود؟

نتیجه یا هدف ۲ گانه چنین شیوه ای را می‌توان:

۱- اجبار مخالف و منتقد به سکوت یا تأیید مصداق دید و آن را خلع سلاح شدن در برابر استدلال‌های مدافعان اعلان کرد. هیچ آشنای به شیوه عالمانه، محققانه و منطقی، چنین امری را پذیرا نخواهد بود و تنها داستان عوام‌فریبی در «مار و مار» را تداعی می‌شود.

۲- انسداد و تخطئه اندیشه‌گری و تفکر و تعقل با حربه ای انحرافی خواهد بود که مخالف را در ورود به بحث با مانع روبرو می‌کند. چنین امری به دلیل برخورد ابزاری، با شیوه عالمانه مرسوم در حوزه‌های علمیه ناسازگار و غیرقابل قبول است.

ششم: کاربرد واژگان و تعابیری چون «کسی تردید ندارد»، «شکی در آن نیست»، «آیا شما تردید دارید» درباره ایمان نظری و عملی همین مصداقها، در واقع خلع سلاح اجباری و به تسلیم وا داشتن غیر خردمندانه مخالف عرفان به اصطلاح اسلامی است که از منطق و استدلال مبنایی تهی می‌باشد. علاوه بر آن، این تعابیر و واژه‌ها، مصادیق را تا حد معصوم و حتی بالاتر از آن، وصف می‌نمایند که امر نخست با علم و عقل ناسازگار است و امر دوم با اعتقادات شیعی و اسلامی مغایرت دارد. در حالی که «غلو» در مورد مقام معصوم علیه السلام جایز نیست، و «غلات» از جرگه مسلمین خارج به شمار می‌روند، چگونه برخی شهرت یافتگان به عارف را می‌توان به درجاتی توصیف نمود که از هر گونه «تردید» در امان باشند تا اصل موضوع عرفان تأیید و تثبیت شود؟

هفتم : در عرفان مصطلح، شبهه اساسی آن است که این اندیشه، مکتب یا روش با سنت معصومین علیهم السلام که تبیین قرآن کریم است همخوانی ندارد. اگر مدافعان

در حالی که «غلو» در مورد مقام معصوم علیه السلام جایز نیست، و «غلات» از جرگه مسلمین خارج به شمار می‌روند، چگونه برخی شهرت یافتگان به عارف را می‌توان به درجاتی توصیف نمود که از هر گونه «تردید» در امان باشند تا اصل موضوع عرفان تأیید و تثبیت شود؟

در عرفان مصطلح، شبهه اساسی آن است که این اندیشه، مکتب یا روش با سنت معصومین علیهم السلام که تبیین قرآن کریم است همخوانی ندارد. اگر مدافعان مدعی مستند چنین همخوانی‌ای هستند ، آیا در مفاهیم، متون و آموزه‌های نظری می‌توان به آن دست یافت یا در رفتار و گفتار مروجان و مبلغان و الگوهای اصلی و اولیه؟

مشکل‌سازترین مسایل در گفتار و رفتار نوشته‌های عرفایی بنام همچون محی‌الدین عربی است که برای خواننده و شنونده جز ستیز با دین، تخطئه احکام، انانیت گویندگان و نویسندگان و حداقل اباحه‌گری اعتقادی، پیامی ندارد. چنین مسأله ای با کدام راه و کلام معصوم علیه السلام مطابقت یا همنوایی دارد؟

مدعی مستند چنین همخوانی‌ای هستند ، آیا در مفاهیم، متون و آموزه‌های نظری می‌توان به آن دست یافت یا در رفتار و گفتار مروجان و مبلغان و الگوهای اصلی و اولیه؟

مشکل‌سازترین مسایل در گفتار و رفتار نوشته‌های عرفایی بنام همچون محی‌الدین عربی است که برای خواننده و شنونده جز ستیز با دین، تخطئه احکام، انانیت گویندگان و نویسندگان و حداقل اباحه‌گری اعتقادی، پیامی ندارد. چنین مسأله ای با کدام راه و کلام معصوم علیه السلام مطابقت یا همنوایی دارد؟

نکته مهم آن است که آیا فهم و درک و عبودیت و سلوک این عارفان از مقام معصوم علیه السلام درجه ای بالاتر داشته و دارد؟ آیا گِل آن‌ها از گِل انبیاء و اولیاء جدا بوده و بر آن امتیاز دارد؟ چرا در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ، امیر مومنان و دیگر ائمه علیهم‌السلام جمله ای شبیه به سخنان و نوشته‌های این افراد دیده نمی‌شود؟ چرا هیچ یک از ادعاهای الوهیت این افراد از سوی معصومین علیهم السلام ابراز نشده، بلکه «بندگی محض» تکرار همیشگی در کلام الهی آنان است؟

مدافعان عرفان به اصطلاح اسلامی، مخالفان را به «گزینشی» برخورد کردن با مطالب سرآمدان عرفان متهم می‌کنند، یا آنکه این مطالب خلاف را با اتهام «عدم ظرفیت»، «عدم فهم» و تحجر مخاطبان و جامعه توجیه می‌نمایند. پرسش آن است که آیا چهارده نور الهی که اشرف مخلوقات بوده‌اند، در طراز مخاطبان و جامعه قرار داشته‌اند که سخنانی مشابه سخنان و نوشته‌های عرفا از آنان وجود ندارد؟ بر همگان روشن است که در سخنان، احادیث و ادعیه چهارده معصوم علیهم‌السلام تأکید و تصریح بر «عبودیت» محوریت دارد. در ادعیه آنان که برجسته‌ترین و رساترین متون اعتقادی- علمی مسلمانان و شیعیان است، مکرر بر «عبد ذلیل، خاشع، خاضع» تأکید می‌شود. هم‌طرازی با خداوند، هم سخنی با او و دیگر ادعاها فقط در سخنان و نوشته‌های عرفا است و بس.

هشتم : مدافعان عرفان به اصطلاح اسلامی، مخالفان را به «گزینشی» برخورد کردن با مطالب سرآمدان عرفان متهم می‌کنند، یا آنکه این مطالب خلاف را با اتهام «عدم ظرفیت»، «عدم فهم» و تحجر مخاطبان و جامعه توجیه می‌نمایند. پرسش آن است که آیا چهارده نور الهی که اشرف مخلوقات بوده‌اند، در طراز مخاطبان و جامعه قرار داشته‌اند که سخنانی مشابه سخنان و نوشته‌های عرفا از آنان وجود ندارد؟ بر همگان روشن است که در سخنان، احادیث و ادعیه چهارده معصوم علیهم‌السلام تأکید و تصریح بر «عبودیت» محوریت دارد. در ادعیه آنان که برجسته‌ترین و رساترین مانیفست اعتقادی- علمی مسلمانان و شیعیان است، مکرر بر «عبد ذلیل، خاشع، خاضع» تأکید می‌شود. هم‌طرازی با خداوند، هم سخنی با او و دیگر ادعاها فقط در سخنان و نوشته‌های عرفا است و بس.

تضرع ائمه هدی در پیشگاه خداوند برای مغفرت، پناهجویی از حضرت حق در غفلت‌ها و لغزش‌ها و اظهار عجز نسبت به مقام ربوبی، محور تمام ادعیه امامان بر حق ما است. این امر اساسی کجا و اناالحق گویی عرفای بنام کجا؟

آیا ادعیه‌ای، سخنی، حدیثی از امامان بر حق بر جای مانده که به دلیل گمراهی شنونده و خواننده، امام بعدی به تفسیر و توضیح و کالبدشکافی آن نیاز دیده باشد؟

نهم : به طور کلی دریافتن حقیقت یک اندیشه یا مکتب فکری و سیره عملی آن، به ویژه منسوب به اسلام، قطعاً سیر تطور آن باید مورد دقت و تأمل قرار گیرد. عرفان مصطلح از ابتدا تاکنون چه سیری داشته، منشأ و مبدأ آن چه بوده، در گذر زمان چه نتایجی داشته است؟ آیا تصوف از همین عرفان سر برون نکرده و فرقه شیخیه که از دل آن ضلالت بابیت متولد شد از این مسلک یا مکتب نشأت نگرفته است؟ رفتار عرفا در طول تاریخ چگونه بوده است؟

دهم: در صورتی که عرفان مصطلح و عرفا، سخن و روشی جدای از اسلام مبتنی بر قرآن و سنت نداشته و ندارند، چرا همواره در طول تاریخ با مخالفت جدی و شدید فقهای وارسته مواجه بوده‌اند؟ چرا همواره عرفا سفره ای جداگانه پهن کرده و دکانی باز نموده‌اند که مشتریانش به شدت مساله دار و اهل چون و چرا در برابر شریعت و دیانت بوده‌اند؟ نمونه‌هایی چون «حسن بصری» در مواجهه با مولای متقیان علیه السلام و «سفیان ثوری» در برخورد با امام صادق علیه السلام به تنهایی برای مؤمنان کفایت می‌کند. در روزگار ما عرفان و عرفا مورد مخالفت و طرد فقیهان عالیقدر می‌باشند این مخالفت دلیل چیست؟ آیا نمی‌توان مسیر عرفان و عرفا را جدای از شریعت و بالاتر از آن در تقابل و تعارض با شریعت دانست؟ واقعیت‌ها چه می‌گویند؟

یازدهم: یک حلقه مفقوده در سیر تطور عرفان و زندگی عارفان وجود دارد که یافتن

در صورتی که عرفان مصطلح و عرفا، سخن و روشی جدای از اسلام مبتنی بر قرآن و سنت نداشته و ندارند، چرا همواره در طول تاریخ با مخالفت جدی و شدید فقهای وارسته مواجه بوده‌اند؟ چرا همواره عرفا سفره ای جداگانه پهن کرده و دکانی باز نموده‌اند که مشتریانش به شدت مساله دار و اهل چون و چرا در برابر شریعت و دیانت بوده‌اند؟ نمونه‌هایی چون «حسن بصری» در مواجهه با مولای متقیان علیه السلام و «سفیان ثوری» در برخورد با امام صادق علیه السلام به تنهایی برای مؤمنان کفایت می کند .

آن کارگشایی بسیار خواهد داشت. به همین منظور می‌توان تأمل در این امر نمود که از چه روی در طول تاریخ تشیع ، نه فقه و نه فقیهان وارسته که عابدان و زاهدان عملی بوده‌اند، به «دنیاگریزی» و «زاهد مسلکی» مشهور نگردیده، اما تعدادی مجهول‌الهویه و معلوم‌الحال عنوان «عارف» و زاهد و... گرفته و به جمع مرید پرداخته‌اند؟

از متقدمان وحید بهبهانی، سید بحرالعلوم، شیخ انصاری و دیگرانی که از حد شمارش فزونترند، و از معاصران شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم، سید محمدتقی خوانساری که نماز بارانش در تاریخ ثبت شده، آیت‌الله العظمی بروجردی و در دورانی نزدیکتر، آیت‌الله العظمی سید احمد خوانساری که در جراحی بدنش، به دلیل شبهه در بیهوشی، با تمام حواس بدان تن داد، و سید احمد زنجانی وآیت الله العظمی گلپایگانی و در حال حاضر آیات عظام صافی گلپایگانی و سیستانی و... همگی به تقوای عملی و دوری از دنیاطلبی و مادیات شهره بوده و هستند اما هیچ یک جایگاه عارف را در میان عوام نیافته‌اند، که البته این امتیاز برجسته الهی آنان است.

دوازدهم: دکتر سیدحسین نصر کارشناس اسلامی دلبسته عرفان مصطلح، مطالب بسیار زیادی در این زمینه نگاشته است. مرور چند فراز از او جالب توجه است. او می‌نویسد:

در قرن ششم هجری نخست در آثار غزالی و عین‌القضات همدانی، و سپس به نحوی گسترده‌تر در رسایل متعدد محی‌الدین عربی که در قرن هفتم به رشته‌ی تحریر درآمد، و به سرعت در سراسر جهان اسلام گسترش یافت، باب جدیدی در تاریخ تصوف آغاز شده و عرفان نظری مورد توجه بسیاری از بزرگان تصوف قرار گرفت و محور تعالیم گروهی معتنابه از مشایخ صوفیه واقع شد. اگر چه مورد قبول تمام طرق تصوف نبود.[۱]

او در مورد سیر تطور عرفان به اصطلاح اسلامی بر این عقیده است:

عرفان نظری که کم و بیش از تعالیم شیخ اکبر سرچشمه گرفت، توسط صدرالدین قونوی و جنیدی و عبدالرزاق کاشانی، و داوود قیصری اشاعه یافت، و به سرعت در سراسر بلاد شرقی اسلام و مخصوصاً ایران شکوفا شد و تمام جهان اسلام را از فلسفه گرفته تا کلام، تحت تأثیر خود قرار داد، و برخی از بزرگترین شعرا مانند فخرالدین عراقی و شیخ محمود شبستری و شاه نعمت‌الله ولی و عبدالرحمن جامی را به قلمرو خود کشانید.[۲]

در این اشارات منشأ عرفان مصطلح هیچ ارتباط و پیوند با مبانی اسلامی و سنت معصوم ندارد.

آیا مدافعان کنونی عرفان مصطلح با توجه به چنین نکاتی به دفاع می‌پردازند؟

نکته پایانی: اساسی‌ترین مطلب، عدم تطبیق و پیوند و هم‌خوانی عرفان مصطلح و گفتار و رفتار عرفای بنام، با سنت معصوم علیه السلام است و بالاتر تضاد و تعارض آن‌ها که پیشتر نیز اشاره شد. استناد چنین ادعایی همان گونه که آمد، سخنان و ادعیه ائمه هدی علیهم السلام است که بارزترین آموزه‌های دینی در تبیین مبانی قرآنی می‌باشند، و امام‌المتقین علیه السلام در دعای صباح می‌فرماید:

وَ إن خذلنی نَصرک عند محارَبَةِ النفس و الشیطان، فقد وَکَلنی خذلانک الی‌النصب والحرمان.

در دعای سراسر معرفت بندگی به خداوند عرض می‌کند:

اللهم انی اسئلک سؤال خاضع متذللٍ خاشع، أن تسامحنی و ترحمنی و تجعلنی بقسمک راضیاً قانعاً و فی جمیع الأحوال متواضعاً

آن امام‌العارفین سپس عرضه می‌دارد:

اللهم عظم بلائی و افرط بی سوء حالی و قصرت اعمالی ... و حبسنی عن نفعی بعد املی و خدعتنی الدنیا بغرورها...

سرور آزادگان حسین‌بن علی علیه السلام در دعای عرفه، که اگر عرفان اسلامی از حقیقتی اسلامی بهره‌مند بود، باید این دعا منشأ آن واقع می‌شد، با اشک و زاری خطاب به پروردگار عرض می‌نماید:

اللهم اجعلنی اخشاک کانی اراک و اسعدنی بتقویک و لا تُشقنی بمعصیتک

و نیز

اللهم اجعل غنای فی نفسی و یقینی فی قلبی و الاخلاص فی عملی و النور فی بصری والبصیرة فی دینی

سپس عرض می‌کند:

أنت کهفی حین تعیینی المذاهب فی سعتها، و تَضیقُ بی الارضُ بِرُحبها، ولو لا رحمتک لکنتُ من الهالکین

سرور شهیدان در زیر تیغ شمر لعین این دعا را زمزمه می‌فرماید:

اللهم متعالی المکان عظیم الجبروت شدیدالمحال غنیٌ عن الخلائق عریض الکبریاء... صبراً علی قضائک یا رب لا اله سِواک یا غیاث‌المستغیثین مالی ربّ سواک و لا معبود غیرک...

بدیهی است نمی‌توان در این نوشته از انبوه معارف حقیقی در ادعیه ائمه هدی علیهم‌السلام به اشارت یاد کرد و به نتیجه مطلوب رسید که در این اقیانوس، هر قطره خود دریا است. صحیفه سجادیه و به ویژه مناجات‌های شاکین و توابین و... امام سجاد علیه السلام نیز همین گونه است. تکرار می‌شود چرا در همه این معارف روشن و صریح، هیچ ابهام و کلمه و کلام دو پهلو و ابهام‌آمیز وجود ندارد؟ حال چگونه می‌توان به عرفان مصطلح اعتماد داشت در حالی که یکی از دست پروردگان این مسلک در حال حاضر، صراحتاً «شمر» را مستوجب لعن نمی‌داند و می‌گوید:

«اگر شمر نبود و کربلا پیش نمی‌آمد، مردم در کوچه و خیابان نبودند. و می‌گوید: تولی و تبری ظاهری است. ما با لعن بر شمر او را دور می‌کنیم. مگر ما بخیل هستیم که لعن می‌کنیم. بگذاریم شمر جلو بیاید»

و... اعوذبالله من الشیطان الرجیم. که اگر کلام محی‌الدین عربی و شبستری و... در صدها سال پیش ادا شده و نیاز به تفسیر دارد، دفاع از شمر و منع لعن بر او در همین روزها چه تفسیر و توجیهی دارد. والعاقبة للمتقین.

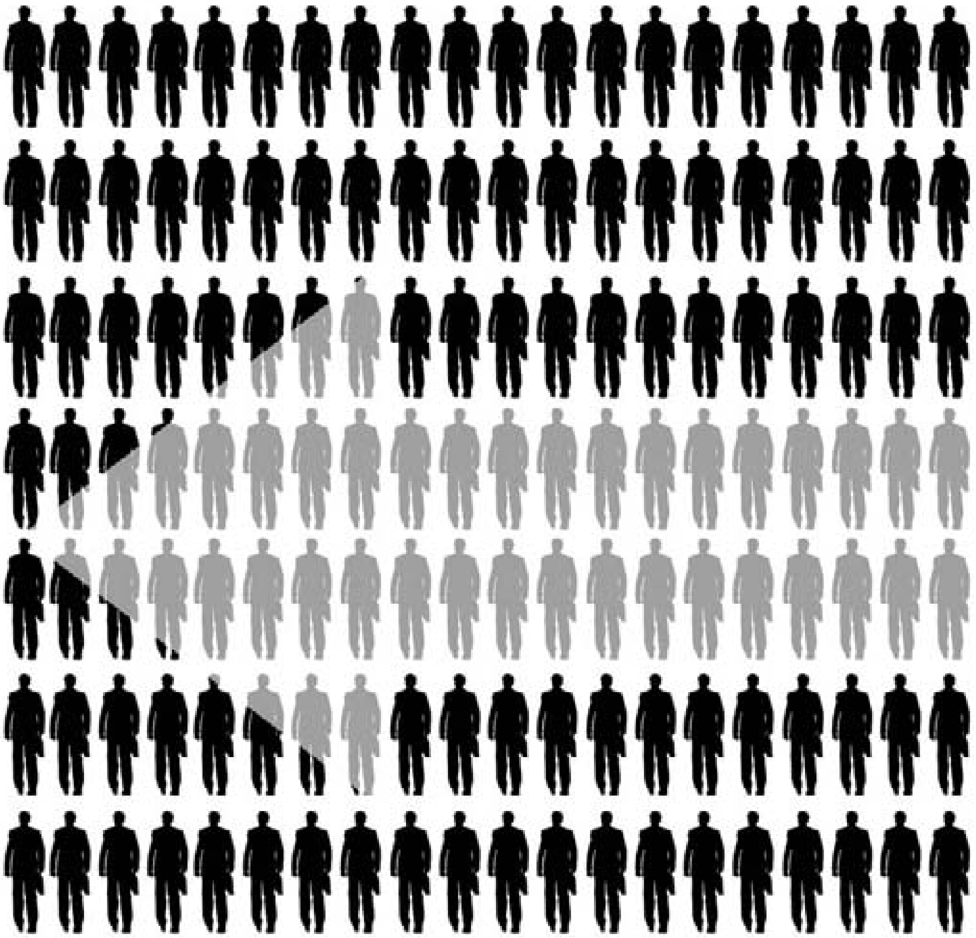
۱ . جاودان خرد. ص ۱۲۱

۲ . همان

یک حلقه مفقوده در سیر تطور عرفان و زندگی عارفان وجود دارد که یافتن آن کارگشایی بسیار خواهد داشت. به همین منظور می‌توان تأمل در این امر نمود که از چه روی در طول تاریخ تشیع نه فقه و نه فقیهان وارسته که عابدان و زاهدان عملی بوده‌اند، به «دنیاگریزی» و «زاهد مسلکی» مشهور نگردیده، اما تعدادی مجهول‌الهویه و معلوم‌الحال عنوان «عارف» و زاهد و... گرفته و به جمع مرید پرداخته‌اند؟

از متقدمان وحید بهبهانی، سید بحرالعلوم، شیخ انصاری و دیگرانی که از حد شمارش فزونترند، و از معاصران شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم، سید محمدتقی خوانساری که نماز بارانش در تاریخ ثبت شده، آیت‌الله العظمی بروجردی و در دورانی نزدیکتر، آیت‌الله العظمی سید احمد خوانساری که در جراحی بدنش، به دلیل شبهه در بیهوشی، با تمام حواس بدان تن داد، و سید احمد زنجانی وآیت الله العظمی گلپایگانی و در حال حاضر آیات عظام صافی گلپایگانی و سیستانی و... همگی به تقوای عملی و دوری از دنیاطلبی و مادیات شهره بوده و هستند اما هیچ یک جایگاه عارف را در میان عوام نیافته‌اند، که البته این امتیاز برجسته الهی آنان است.

مقاله وارده ۲



درآمدی بر جامعه شناسی ابراهیمی

رضا مهریزی

مقدمه:

بحث بومی کردن علوم دست کم از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی به طور جدی مطرح شد. هر چند پیش از آن نیز به طور جسته و گریخته این اندیشه، به ویژه در حوزه اقتصاد، مطرح می‌گشت و طرفداران و مخالفینی نیز داشت. اما بحث جدی راجع به بومی کردن علوم را باید به پس از انقلاب اسلامی و تعطیلی دانشگاه‌ها و آغاز انقلاب فرهنگی منتسب کرد. از آن پس بومی کردن یا به تعبیر دیگر اسلامی کردن علوم به طور جدی مطرح شد و البته اگر چه در برخی حوزه ها، مثل اقتصاد یا روانشناسی، موفقیت هایی کسب شد. اما حقیقت این است که کار جدی‌ای که قابلیت عرضه جهانی باشد به هیچ وجه صورت نگرفت.

اما با همه این احوال یک رشته بسیار مهم و اساسی در علوم انسانی وجود داشت که حتی همان موفقیت‌های کوچکی که در اقتصاد و روانشناسی صورت گرفت در آن رخ نداد که این رشته جامعه شناسی می‌باشد که آن را پس از فلسفه باید زیربنایی‌ترین علم در علوم انسانی قلمداد کرد. (علوم انسانی دو بال دارد یکی فلسفه و دیگری جامعه شناسی).

ضعف اساسی علوم انسانی در حوادث پس از انتخابات ۱۳۸۸ بار دیگر خودنمایی کرد و یکی از تئوریسین‌های جریان اصلاحات نیز به سوءاستفاده آن‌ها از ضعف علوم انسانی اعتراف کرد و این مساله بار دیگر ضرورت توجه به اسلامی کردن علوم و جامعه شناسی اسلامی را زنده کرد.

در این جستار بر آنیم که مقدماتی راجع به جامعه شناسی ابراهیمی مطرح نماییم، باشد که با ارائه نظرات و انتقادات بر پر باری این بحث افزوده شود.

جامعه شناسی ابراهیمی یک مکتب انتقادی است که با پیش فرض خاص خود، وارد می‌شود و بر مبنای آن پیش فرض به نقد جامعه مدرن و روندهای جاری در آن می‌پردازد.
در واقع در جامعه شناسی ابراهیمی سعی بر آنست که با مبنا قرار دادن و پیش فرض گرفتن اندیشه‌های مشترکِ ادیان ابراهیمی، به نقدِ جامعه و وضع موجود بپردازد. (از اندیشه‌های مشترک در ادیان ابراهیمی می‌توان به: ضرورت برقراری عدالت و به ویژه عدالت اقتصادی در جامعه، ضرورت توجه جدی به نهاد خانواده و تلاش برای قرار گرفتن خانواده در محور همه حرکت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه، ضرورت وجود روحیه اعتدال در مصرف و پرهیز از مصرف بارگی، مخالفت با سرمایه سالاری و بورژوازی، مخالفت با اندیشه‌های فمنیستی و زن مداری در جامعه، مخالفت با سیطره تکنولوژی و ابزار بر زندگی انسان اشاره کرد.

مبحث اصلی:

ابتدا باید توجه داشت که در «تعریف و بکارگیری اصطلاح نظریه یا نظریه در جامعه شناسی، مانند دیگر مفاهیم و اصطلاحات اساسی... توافق کامل وجود ندارد، بلکه هر جامعه شناس به طرح دوباره مفاهیم اساسی در جامعه شناسی پرداخته و از آن تعبیر و تفسیر جدیدی ارائه کرده است» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۵ : ۱۳) بنابراین ما نیز در این مقاله تنها از منظری خاص به جامعه شناسی می‌پردازیم و می‌کوشیم تبیین دقیقی از جامعه شناسی ابراهیمی ارائه دهیم.

دکتر توسلی در کتاب نظریه‌های جامعه شناسی، در فصلی که به طبقه بندی نظریه ها و مکاتب جامعه شناسی می‌پردازد، این نظریات و مکاتب را به سه دسته تقسیم می‌کند : « الف) طبقه بندی بر حسب کشورها {مثل جامعه شناسی فرانسوی، جامعه شناسی آمریکایی و...} ب) نامگذاری بر اساس رشته علمی پیوسته به جامعه شناسی {مکتب روانشناسی تارد، مکتب مکانیسم و بیولوژی پارتو و...} ج) طبقه بندی بر اساس گرایش‌های علمی و شقوق فرعی آن {که خود به سه دسته تقسیم می‌گردد}: اول نظریه‌های اثباتی ؛ دوم جامعه شناسی تفسیری ؛ نظریه‌های فلسفی و انتقادی» (توسلی، ۷۴ : ۴۰) اگر بخواهیم جایگاه جامعه شناسی ابراهیمی را بر اساس این تقسیم بندی تعیین کنیم، آن را باید در گروه نظریه‌های فلسفی و انتقادی قرار دهیم.

بنابراین جامعه شناسی ابراهیمی را نباید با مکاتب پوزیتویستی یا تفهمی و تفسیری مقایسه کرد زیرا هدف جامعه شناسی ابراهیمی به هیچ وجه ارائه نظریه ای همچون کارکردگرایی یا ساخت گرایی و یا کنش متقابل نمادین نیست. بلکه هدف این مکتب گشودن یک منظر جدید به جامعه و جامعه‌شناسی می‌باشد؛ در واقع بهتر است این مکتب را با مکتب فرانکفورت و فمنیسم و جامعه شناسی مسیحی مقایسه کرد (البته

از نگاه جامعه شناسی ابراهیمی در طول تاریخ، به استثنای دوره کوتاه صدر اسلام، هیچگاه ارزش‌های الهی و ابراهیمی مستقر و برپا نبوده است چه در حکومت های به ظاهر دینی، مثل بنی امیه و بنی عباس و نیز امپراطوری مقدس روم، و چه در حکومت های سکولار امروزی، مثل تمامی دولت‌های اروپایی فعلی، بنابراین نباید کسی ظلم و ستمی که در این دوران بر مردم شده است را به پای ارزش‌های الهی بنویسد زیرا این حکومت‌های به ظاهر دینی خود مظهر شیطان و طاغوت بوده اند.

منظور از این مقایسه نوع رویکرد است نه نوع مطالب ارائه شده زیرا در نوع مطالب همه این مکاتب با هم تفاوت‌ها و حتی تضادهای بنیادین دارند) به عبارت دیگر جامعه شناسی ابراهیمی یک مکتب انتقادی است که با یک پیش فرض خاص خود، وارد می‌شود و بر مبنای آن پیش فرض به نقد جامعه مدرن و روندهای جاری در آن می‌پردازد.

در واقع در جامعه شناسی ابراهیمی سعی بر آنست که با مبنا قرار دادن و پیش فرض گرفتن اندیشه‌های مشترکِ ادیان ابراهیمی، به نقد جامعه و وضع موجود بپردازد. (از اندیشه‌های مشترک در ادیان ابراهیمی می‌توان به: ضرورت برقراری عدالت و به ویژه عدالت اقتصادی در جامعه، ضرورت توجه جدی به نهاد خانواده و تلاش برای قرار گرفتن خانواده در محور همه حرکت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه، ضرورت وجود روحیه اعتدال در مصرف و پرهیز از مصرفبارگی، مخالفت با سرمایه سالاری و بورژوازی، مخالفت با اندیشه‌های فمنیستی و زن مداری در جامعه، مخالفت با سیطره تکنولوژی و ابزار بر زندگی انسان اشاره کرد. این سه مورد آخر را اگر بخواهیم خلاصه کنیم می‌شود: مخالفت با سیطره زر و زن و ابزار).

در واقع جامعه شناسی ابراهیمی از این لحاظ با نظرات ماکس شلر، پایه گزار جامعه شناسی مسیحی، هم نواست که « انسان فاقد غریزه، گرفتار بند عادات است و سرمایه سالاری معاصر نیز با استفاده از همین بند عادات انسان را از ارزش‌های اصلی جدا نموده و در منجلاب بی اخلاقی فرو برده است. در این میان مردم عادی، که اکثرهم لایشعرون، قدرت بازنگری آن را از دست داده اند. پس این روشنفکران و جامعه شناسان هستند که می‌توانند به مرحله بازنگری رسیده و با کشف خودنیتی تاریخی خود، راه رهایی از استثمار فرهنگی و اقتصادی جامعه را یافته و موجب هشیاری و تحرک مردم شوند» (تنهایی، ۱۳۷۵: ۱۸۹) می‌توان گفت جامعه شناسی ابراهیمی که مکتبی انتقادی است در طریقه نقد و انتقاد خود بر جامعه مدرن سرمایه سالار به جامعه شناسی مسیحی و مکتب فرانکفورت نزدیک می‌شود. ولی این تفاوت اساسی را دارد که مشکل جامعه شناسی ابراهیمی و نقد آن تنها علیه سرمایه سالاری نیست بلکه علیه طاغوت است که از نظر این مکتب طاغوت اعم است از سرمایه سالاری و طبقه بورژوا و یا نظام سوسیالیستی و طبقه کارگر و هر چیز دیگر که اصالتش را از غیر خدا کسب نموده باشد. در واقع جامعه شناسی ابراهیمی با هر چیزی که جامعه را به خودبنیادی و ماده و مادینه پرستی بکشاند می‌ستیزد حال آن لیبرالیسم باشد یا سوسیالیسم و یا هر ایسم دیگر.

یکی دیگر از وجوه اختلاف جامعه شناسی ابراهیمی با مکتب فرانکفورت و نیز جریانات فمنیستی در این است که گروه اول تاکید بر آگاهی بخشی به طبقه کارگر علیه ستم طبقه بورژوا دارند و گروه دوم تاکیدشان بر آگاهی بخشی به زنان علیه ستم مردان است، حال آنکه جامعه شناسی ابراهیمی تاکیدش بر آگاهی بخشی به جوانان علیه گسترش طاغوت است؛ زیرا به باور آنان جوانان به ملکوت خدا نزدیکترند و امکان مبارزه علیه طاغوت برایشان امکان پذیرترست. بنابراین باید توجه داشت که از نگاه جامعه شناسی ابراهیمی در طول تاریخ، به استثنای دوره کوتاه صدر اسلام، هیچگاه ارزش‌های الهی و ابراهیمی مستقر و برپا نبوده است چه در حکومت‌های به ظاهر دینی، مثل بنی امیه و بنی عباس و نیز امپراطوری مقدس روم، و چه در حکومت‌های سکولار امروزی، مثل تمامی دولت‌های اروپایی فعلی، بنابراین نباید کسی ظلم و ستمی که در این دوران بر مردم شده است را به پای ارزش‌های الهی بنویسد زیرا این حکومت‌های به ظاهر دینی خود مظهر شیطان و طاغوت بوده اند. بنابراین این مکتب به هیچ وجه خواهان برگرداندن وضع سابق و بازگشت به گذشته نیست و هیچ احساس نوستولوژیکی هم به گذشته ندارد، البته این به معنای تایید وضع موجود و کنونی هم، که طاغوت پیشرفته است، نیست. بلکه خواهان آنست که بشر که موفق شده از جاهلیت اولی به درآمده از این جاهلیت اخری نیز به درآید

و خود را از سیطره زر و زن و ابزار رهایی بخشد و بتواند به جامعه ای متعالی برسد.

باید توجه داشت که جامعه شناسی ابراهیمی برای وصول به جامعه ایده آل به دنبال خشونت و اجبار نیست بلکه معتقد است آنچه وظیفه اوست آگاهی بخشی به مردم به طور اعم و به جوانان به طور اخص است تا آهسته آهسته آن‌ها بر معایب وضع موجود آگاهی یابند و خود با میل به سوی جامعه مطلوب رهسپار شوند. در واقع جامعه شناسی ابراهیمی به هیچ وجه وضع موجود را به رسمیت نمی‌شناسد و خواهان بازسازی و سامان دهی اجتماعی است و به هیچ وجه وظیفه جامعه شناسی را صرف شناخت جامعه نمی‌داند بلکه همچون اریک فروم معتقد به «تلاش در بازسازی نظام اجتماعی معاصر با تکیه بر انسانی‌تر نمودن حوزه عمل اجتماعی» است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۱: ۱۲۷) البته این تفاوت اساسی را نیز با اندیشه‌های فروم دارد که به جای انسانی‌تر نمودن طرفدار لاهوتی‌تر نمودن حوزه عمل اجتماعی است.

به این نکته باید اذعان داشت که جامعه شناسی ابراهیمی اگر چه از نظریات مختلف استفاده می‌کند اما آنچه محور و اصل اساسی آنست انتقاد از وضع موجود بر مبنای ارزش‌های الهی و ابراهیمی است. برای مثال یکی از مواردی که جامعه شناسی دینی بدان باور دارد و از ابتکارات این مکتب است اعتقاد به این مطلب است که در جامعه مدرن بر اثر انقلاب صنعتی و تکنولوژیک از یک سو و همچنین گسترش تفکرات فمنیستی و اصالت زن که به تحقیر مقام مادری و کارهای خانه داری می‌پردازند و قایل به یکسانی شخصیتی و روحیه ای زن و مرد می‌باشند، از سویی دیگر و نیز سست شدن روابط اخلاقی و دینی و ارتباط گسترده زن و مرد در محیط‌های مختلف، به ویژه در محیط کار و درس، و تاثیرپذیری خودآگاه و ناخودآگاه آن‌ها از یکدیگر موجب شد که هویت مردانه مردان و هویت زنانه زنان دستخوش تغییر و دگرگونی شود به طوری که دیگر سخن گفتن از دو جنسیت زن و مرد اشتباه است (البته جنسیت با جنس تفاوت دارد منظور از جنسیت بیشتر روحیات است و منظور از جنس جسمیات) بلکه باید از جنسیت واحد سخن گفت جنسی که نه زن است و نه مرد و در عین حال هم زن است و هم مرد.

از شواهد این مدعا نیز نزدیک شدن سیمای ظاهری زن و مرد به یکدیگر و نیز گسترش شدید میل افراد به زندگی مجردی می‌باشد؛ بنابراین مکتب جامعه شناسی ابراهیمی معتقد است که مدرنیته علاوه بر آن بلایی که بر سر بسیاری از امور زندگی انسان، به ویژه انسان شرقی، آورد؛ مثلا: لباس‌های محلی آن‌ها را به دست خودشان از تنشان درآورد و کت و شلوار و کروات بر تن آنان پوشاند و نیز آن بلایی که بر سر زبان‌های محلی و بومی درآورد به طوری که تاکنون آن طور که برخی آمار نشان می‌دهند حدود ۲۰۰۰ زبان نابود شده است و این طور که پیش می‌رود با توجه به گسترش اینترنت، ماهواره و از همه مهمتر پروژه غربی سازی که اسم فریبنده جهانی سازی را بر پیشانی اش گذاشته، احتمال دارد تا چند دهه دیگر حتی زبان‌های بزرگی مثل فارسی نیز در معرض اضمحلال و نابودی قرار بگیرند و زبان انگلیسی زبان تمامی مردم جهان می‌شود – علاوه بر همه این کارها نظام سرمایه سالاری مدرن بلایی دیگر هم بر سر بشر آورد و آن هم نابودکردن هویت مرد بودگی مردان و زن بودگی زنان است که اساس تشکیل و استمرار خانواده می‌باشد، و از این رهگذر خانواده نیز در معرض نابودی قرار گرفته است. در واقع باید اذعان کرد، طاغوت سرمایه سالاری انسان را به موجودی تک جنسیتی بدل کرده است، موجودی که نه مرد است که در او بتوان شجاعت و سخاوت و عزت و جوانمردی جست و نه زن است که نجیب باشد و باوقار و عاطفی و با ناز و دور از دسترس و در عین حال هم مرد است و هم زن؛ موجودی که معلوم نیست چیست. ملغمه ایست از صفات رذیله هر دو جنس و البته برخی صفات حسنه آن‌ها؛ انسانی که دچار نفاق جنسیتی شده است و چون مارماهی نه این تمام است و نه آن تمام. به هر روی شاید بهتر باشد که این موجود عجیب الخلقه و جدید

طاغوت سرمایه سالاری انسان را به موجودی تک جنسیتی بدل کرده است، موجودی که نه مرد است که در او بتوان شجاعت و سخاوت و عزت و جوانمردی جست و نه زن است که نجیب باشد و باوقار و عاطفی و با ناز و دور از دسترس و در عین حال هم مرد است و هم زن؛ موجودی که معلوم نیست چیست. ملغمه ایست از صفات رذیله هر دو جنس و البته برخی صفات حسنه آن‌ها.

الـولاده را همـان " انسـان تـک جنسـیتی" بنامیم که از نخسـتین عواقب تولد نه چنـدان فرخنده اش فـرو ریـزی بنیـاد اخـلاق و نجابـت و خانـه و خانـواده و مردانگـی و زنانگی و از دسـت دادن آرامـش، بـا وجود گسـترش آسـایش، و نیز رشـد شـدید پدیده نامیمـون همجنس گرایی اسـت و عواقـب دیگـرش نیز احتمـالا در پـی خواهد آمد.

نظـر بـالا یکـی از نظـرات ابتـکاری مکتـب جامعـه شناسـی ابراهیمـی اسـت؛ مکتبـی کـه همانطـور کـه بیـان شـد نبایـد آن را بـا نظریاتـی همچـون سـاخت گرایـی و یـا کارکردگرایـی مقایسـه کرد.

یکـی دیگـر از اندیشـه‌های مطـرح در جامعـه شناسـی مبـارزه بـا مصـرف بارگـی کـه عـام البلـوای جامعـه جدیـد اسـت و نیـز نقـد جـدی تکنولـوژی اسـت که امـروز انسـانیت را در چنگال خـود سـخت می‌فشـرد. در واقـع تکنولـوژی کـه قـرار بـود در خدمـت انسـان باشـد امروز انسـان را بـه خدمـت خـود درآورده اسـت. البتـه جامعـه شناسـی ابراهیمـی به هیـچ وجه خواهـان حذف مصـرف و تکنولـوژی نیسـت، زیـرا بر محاسـن آن معتـرف و مذعن اسـت، بلکه خواهـان تعدیل اثـرات منفـی و عیب‌هـای ایـن دو می‌باشـد. انتقـادات جـدی جامعه شناسـی ابراهیمی بـه جامعه مـدرن تاحـدی اسـت کـه دوران مـدرن از نظـر ایـن مکتـب، همانطـور کـه بیـان شـد، عرصـه اسـتیلای زر و زن و ابـزار اسـت و بایـد تـا جایی که می‌توان از اسـتیلای آن‌ها کاسـت و آن‌ها را تـا حـد ممکـن مهار کـرد و بـرای برقراری نظـام پیشـرفته و اخلاقـی و ابراهیمی کوشـید.

یکـی دیگـر از اندیشـه‌های مطـرح در جامعـه شناسـی ابراهیمـی مبـارزه بـا مصـرف بارگـی کـه عـام البلـوای جامعـه جدیـد اسـت و نیـز نقـد جـدی تکنولـوژی اسـت کـه امـروز انسـانیت را در چنـگال خـود سـخت می‌فشـرد. در واقـع تکنولـوژی کـه قـرار بـود در خدمـت انسـان باشـد امـروز انسـان را بـه خدمـت خـود درآورده اسـت.

یکـی دیگـر از ویژگی‌هـای مکتـب جامعـه شناسـی ابراهیمی نگاه خاص او به انسـان اسـت زیـرا از منظـر ایـن مکتـب انسـان تمایلـی ذاتـی بـه فسـاد و افسـاد در زمیـن دارد. بنابـر همیـن ویژگـی اسـت کـه بـی بنـد و بـاری اخلاقی و سـقط جنیـن و مصرفبارگـی، خواه مصـرف کالا یا مصـرف جنسـی، بـه عنوان ویژگی انسـان مدرن درآمده اسـت. در نظر انسـان مـدرن همه چیز و همـه کـس یـک بار مصرف اسـت خـواه تلویزیـون و یخچـال و خواه همسـر یا دوسـت، و همین امر موجب گسـترش طلاق شـده اسـت.

از دیگـر انتقـادات جامعه شناسـی ابراهیمی بر جامعه مدرن، مسـاله فروپاشـی خانواده اسـت. در جامعـه شناسـی ابراهیمـی مطـرح می‌شـود کـه در دنیـای جدید به علـت تاکید بیـش از حد بر فـرد و فردگرایـی لیبرالیسـتی از سـویی و تاکیـد بر جامعه و جامعه گرایی سوسیالیسـتی از سـویی دیگـر، موجـب تضعیـف و تحقیر خانواده و تنزل جایگاه آن شـده اسـت. جامعه شناسـی ابراهیمی در کنـار ایـن دو نظـر، نظـر سـوم یعنـی خانـواده گرایی را مطـرح می‌کنـد و معتقد اسـت که باید تمـام نظام‌هـای سـه گانـه یـک جامعـه، یعنـی نظام سیاسـی، نظـام اقتصـادی و نظـام فرهنگی، مبتنـی بـر حفـظ و حراسـت و اصالـت و محوریـت خانواده شـکل بگیـرد. از این منظـر گرچه فرد و جامعـه نیـز مهم‌انـد ولـی اصالـت و اصلیت تنها بـه خانواده تعلـق دارد.

همچنیـن جامعـه شناسـی ابراهیمـی از تخصصـی شـدن بیـش از حد همـه کارهـا و امور در جامعـه مـدرن انتقـاد می‌کنـد و معتقـد اسـت که گرچـه تخصصی شـدن کارها، تا حـدی، موجب پیشـرفت و تسـریع امـور می‌شـود اما افـراط در تخصصی کردن امـور نتیجه ای جز ایجاد انسـان تـک بعـدی و انسـان پیچ گوشـتی شـده نـدارد لذا معتقد اسـت که بایـد در برابر تخصصی شـدن بیشـتر کارهـا و امـور، و حتـی علـوم، بـه ویـژه امـور و علومی که بـه اخلاق و انسـانیت انسـانها مربوط اسـت، ایستاد.

از دیگـر انتقـادات جامعـه شناسـی ابراهیمـی بـه جامعـه مـدرن بـه سیسـتم اداری و نظـام بوروکراسـی حاکـم بـر آن‌هاسـت. جامعـه شناسـی ابراهیمـی نظام ادارای جوامع مـدرن را مانند اسـید Acid می‌دانـد کـه تمـام حیثیـت و شـخصیت کارکنانـش، در درجـه اول، و اربـاب رجوع و مراجعانـش، در درجـه دوم، را در خـود مسـتحیل می‌کنـد و ذوب می‌کنـد و نابـود می‌کنـد. در واقـع نظام خشـن و غیر انسـانی بوروکراسـی اداری کارمند و مراجع هر دو را به شـرف فروشـی وا مـی‌دارد. لـذا جامعـه شناسـی ابراهیمـی معتقد اسـت کـه باید راهـکاری برای تعدیـل این نظم و نظـام اسـیدی اداری یافت.

از دیگر نظرات جامعه شناسی ابراهیمی در خصوص نحوه زندگی در جامعه مدرن است. جامعه شناسی ابراهیمی معتقد است زندگی مدرن به زندگی سگی تبدیل شده است و افراد جامعه مدرن به سگ سان هایی تبدیل شدند که از بام تا شام در حال سگیدن هستند و برای تکه ای استخوان به جان هم می‌افتند و استخوان را از دهان یکدیگر می‌ربایند.

همچنین از نظر جامعه شناسی ابراهیمی آنچه جامعه را تشکیل می‌دهد و به حرکت وامی دارد طبقات اجتماعی است اما آنچه موجب ایجاد یک طبقه می‌شود در درجه اول اشتراک افراد در داشتن یک تفسیر از هستی و یک تلقی مشترک از عالم و آدم است. به عبارت دیگر از منظر جامعه شناسی ابراهیمی افراد جامعه دو دسته اند: عده‌ای که جهان بینی طاغوتی و ماده و مادینه پرستی دارند، اعم از اینکه صاحب ابزار کار باشند یا نباشند یا منزلت اجتماعی به یک اندازه داشته باشند یا نداشته باشند، و دوم گروهی از افراد جامعه که جهان بینی لاهوتی و قدسی دارند، اعم از اینکه صاحب ابزار کار باشند یا نباشند یا احترام اجتماعی به یک اندازه داشته باشند یا نداشته باشند. در واقع از نظر این مکتب آنچه در درجه اول برای ایجاد یک طبقه اجتماعی ضرورت دارد جهان بینی و تفسیر از هستی مشترک میان آن‌هاست و پس از این است که داشتن ابزار تولید، آن طور که مارکس می‌گفت، یا احترام و منزلت اجتماعی، آن طور که ماکس وبر می‌گفت، قرار می‌گیرد.

و باید دانست که تضاد و نزاع بین این دو تفسیر از هستی و نگرش به عالم و آدم است که سبب حرکت جامعه می‌گردد. البته جنگ بین تفکرات طاغوتی با تفکرات رحمانی (تمامی جنبش‌های اجتماعی نیز یا قدوسی‌اند و یا دیونوسوسی که در طلب دستیابی به اکثر لذت اند) تنها موجب حرکت و دگرگونی جامعه نیست بلکه موجب حرکت تاریخ بشر از ابتدا تاکنون نیز می‌باشد.

از دیگر مسایلی که هر مکتب جامعه شناسی باید نسبت خود را با آن روشن سازد مساله نظم اجتماعی است یا به عبارت دیگر اینکه افراد در جامعه چرا یک نظم خاص را می‌پذیرند و بر اساس آن عمل می‌کنند و کنترل اجتماعی در راستای آن را تایید می‌کنند. در این خصوص جامعه شناسان نظرات مختلفی دارند «مارکس اعتقاد داشت که شالوده نظم اجتماعی ساختار اقتصادی است؛ دورکیم بر نیازهای اساسی جامعه تاکید می‌نهاد و آن را با ارگانیسم یا کالبد زنده مقایسه می‌کرد؛ و ماکس وبر به الگوهای منظم عمل قابل فهم و به حاصل آن‌ها یعنی به اعتقادات خاص توجه داشت» (مور، ۱۳۷۶: ۱۱)

جامعه شناسی ابراهیمی از تخصصی شدن بیش از حد همه کارها و امور در جامعه مدرن انتقاد می‌کند و معتقد است که گرچه تخصصی شدن کارها، تا حدی، موجب پیشرفت و تسریع امور می‌شود اما افراط در تخصصی کردن امور نتیجه‌های جز ایجاد انسان تک بعدی و انسان پیچ گوشتی شده ندارد لذا معتقد است که باید در برابر تخصصی شدن بیشتر کارها و امور، و حتی علوم، به ویژه امور و علومی که به اخلاق و انسانیت انسان‌ها مربوط است، ایستاد.

نتیجه و سخن پایانی:

در پایان باید بیان کنیم که آنچه ما در این مقاله کوتاه سودای طرحش را داشتیم بحثی مقدماتی راجع به جامعه شناسی ابراهیمی بود که البته بحث مبسوط‌تر آن محتاج به مجالی بیشتر و مشارکت اندیشمندان است.

آنچه بیان شد به طور مختصر این بود که جامعه شناسی ابراهیمی را باید به عنوان مکتبی انتقادی که به نقد و تحلیل جامعه مدرن و وضع موجود می‌پردازد تلقی کرد، از این لحاظ شبیه به مکتب فرانکفورت است، البته این تفاوت اصلی را نیز با مکتب فرانکفورت دارد که نه بر اساس مبانی مارکسیستی بلکه بر اساس مبنای ارزش‌های دینی به نقد و تحلیل جامعه مدرن می‌پردازد.

امید که زمینه برای بحث‌های تکمیلی مهیا شود.

منابع و مآخذ:

۱- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶) نظریه‌های جامعه شناسی. تهران: انتشارات سروش

۲- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۵) نظریه در جامعه شناسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

۳- توسلی، غلام عباس (۱۳۷۴) نظریه‌های جامعه شناسی. تهران: انتشارات سمت

۴- تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۵) نظریه‌های جامعه شناسی ۲. تهران: انتشارات پیام نور

۵- مور، استفن (۱۳۷۶) دیباچه‌ای بر جامعه شناسی. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: انتشارات ققنوس

مقاله وارده ۳

روشنفکری ایرانی در ایستگاه پایانی

رضا مهریزی
(کارشناس ارشد ایرانشناسی)

www.ebnearabi.com

روشـنفکری (انگلیسـی : Intellectualism فرانسـه : Intellectuelité و لاتیـن : Intelligere) در لغـت بـه معنـی تفکیـک دو چیـز از همدیگـر اسـت، امـا در اصطـلاح بـه جریانـی گوینـد کـه بـه تدریـج پـس از رنسـانس و در عصـر روشـنگری و انقـلاب فرانسـه ظاهـر شـد و تـلاش نمـود تـا اندیشـه‌ی انسـان‌مداری (کـه مبتنـی بـر خـرد خـود بنیـاد اسـت) را بگسـتراند. روشـنفکران اروپایـی قـرن ۱۸ بیشـتر ماننـد سـخنگویان سـرمایه سـالاری عمـل می‌نمودنـد و سـعی در دفـاع از سیسـتم سـرمایه سـالاری داشـتند. امـا در قـرن نوزدهـم فریـق جدیـد از روشـنفکران پـا بـه عرصـه گذاشـتند کـه رایـت سوسیالیسـم بـه دسـت داشـتند و برعکـس روشـنفکران نسـل پیـش علیـه بـورژوازی و امپریالیسـم بـه پـا خاسـتند کـه تفکـرات ایـن گـروه همچنـان در قـرن بیسـتم و اوایـل بیسـت و یکـم بـه عنـوان یـک سـیرت اساسـی روشـنفکری جریـان داشـته و دارد.

محـور اساسـی و نقطـه کانونـی جریـان روشـنفکری غربـی، خـواه لیبـرال و مدافـع نظـام سـرمایه سـالاری و خـواه سوسیالیسـت و منتقـد سـرمایه سـالاری، اتـکای آن بـر خـرد خـود بنیـاد و داشـتن صبغـه سـکولار و غیـر دینـی اسـت.

اگـر بخواهیـم در ایـن مجـال محـدود بیشـتر از ایـن راجـع بـه روشـنفکری غربـی سـخن بگوییـم از بحـث اصلـی خـود کـه روشـنفکری ایرانـی اسـت دور می‌مانیـم لـذا بـه همیـن مقـدار بسـنده می‌کنیـم.

امـا در خصـوص روشـنفکری در ایـران، معمـولا رسـم اسـت کـه آغـاز جریان روشـنفکری در ایـران را بـه دوران قاجـار و بـه ویـژه پـس از جنگ‌هـای ایـران و روس نسـبت می‌دهنـد امـا بـه نظـر می‌رسـد کـه بهتـر باشـد آغـاز جریـان روشـنفکری در ایـران را تـا حـدودی عقب‌تـر ببریـم و آن را از اواسـط صفویـه بیآغازیـم؛ زمانـی کـه سـفیرانی از دربـار شـاه ایـران بـرای ماموریت‌هـای مختلفـی بـه اروپـا یـا مسـتعمرات اروپـا گسـیل شـدند. خاطراتـی کـه بعضـی از ایـن افـراد نوشـته‌اند، نخسـتین رویارویی‌هـای مسـتقیم ایرانیـان بـا تمـدن غـرب اسـت کـه حیـرت و نیـز بعضـا احسـاس حقـارت ایشـان و البتـه برخـی نـکات مفیـد و مهـم و تامـل انگیـز در آن‌هـا منعکـس اسـت؛ از میـان ایـن افـراد می‌تـوان بـه محمـد ربیـع (صاحـب کتـاب سـفینه سـلیمانی) اشـارت کـرد. البتـه چـون ایـن جریـان تـداوم نیافـت و بـه حملـه افغان‌هـا و دوران فتـرت افشـار و زنـد دچـار شـد لاجـرم ایرانیـان از تکاپوهـا و تحـولات جهـان جدیـد بـی اطـلاع ماندنـد.

امـا در دوره قاجاریـه و پـس از شکسـت تحقیـر آمیـز ایـران از روسـیه جریـان روشـنفکری بـه شـکلی دامنـه دار و ممتـد بـه تدریـج در جامعـه ایرانـی جـا گشـود. در ایـن برهـه تحصیلکرده‌هـای جدیـد (کـه اولیـن گـروه آنـان توسـط عبـاس میـرزا رهسـپار فرنـگ شـده بودنـد، و بعدهـا تحصیـل کرده‌هـای داخـل، یعنـی فـارغ التحصیـلان دارالفنـون نیـز بـه آن‌هـا اضافـه شـدند) درصـدد کشـف علـل بـه اصطـلاح عقـب ماندگـی ایـران برآمدنـد. حاصـل تامـلات و تالمـات ایـن روشـنفکران، بـه راه انـدازی موج مطالبـهِ مـردم سـالاری و قانـون مـداری و نیـز پیشـرفت خواهـی و توسـعه گرایـی در میـان مـردم و برخـی از علمـا منجـر شـد، موجـی کـه سـرانجام بـه پیـروزی مشـروطه و تشـکیل مجلـس شـورا و کاهـش سـیطره سـلطنت، منتهـی شـد؛ آخونـد زاده، میـرزا ملکـم خـان، میـرزا یوسـف خـان مستشـار الدولـه، سـید جـلال الدیـن مویـد الاسـلام از شـاخص‌ترین چهره‌هـای روشـنفکری ایـن زماننـد .

بـا بـر تخـت نشسـتن رضـا شـاه، کـه می‌تـوان آن را شکسـت بعـد مـردم سـالاری و قانـون مـداری مشـروطه و پیـروزی بعـد مدرنیزاسـیون و توسـعه گرایـی آن تلقـی کـرد؛ گرایـش جدیـدی در روشـنفکری بـه وجـود آمـد کـه عـلاوه بـر تـلاش بـرای غربـی کـردن کشـور، بـر ظرفیت‌هـای فرهنگـی و تاریخـی ایـران باسـتان نیـز تکیـه و تاکیـد داشـت. آن‌هـا سـعی داشـتند تـا بـا الگـو گیـری از اروپـا ضمـن نهادینـه کـردن نهادهـای مـدرن، بـه ایجـاد ملـت (nation) بـا مولفه‌هـای مـدرن همـت گمارنـد کـه در نتیجـه آن، تفکـرات

متاسـفانه روشـنفکران جامعـه مـا تاکنـون تحـت تأثیر حـال و هـوای اروپـا بوده‌انـد و نتوانسـته‌اند هیـچ گاه خـود را از یـوغ اروپـا بـه درآورنـد و بـه اسـتقلال فرهنگـی و فکـری برسـند. در واقـع نقـش اصلـی آنـان ترجمه فرهنگـی و بومـی سـازی مفاهیمـی بـوده کـه از لیبرالیسـم یا سوسیالیسـم و یـا از پوپـر و هایدگـر برگرفتـه بودنـد. در چنیـن فضایـی همـه بـا هـوای اروپـا نفـس می‌کشـند و متاسـفانه روشـنفکر ایرانی و افـراد و اقشـار متاثر از او چیـزی جز کالاهـای فکری و فرهنگـی وارد شـده از اروپـا را مصـرف نمی‌کنـد.

ناسیونالیستی و پان ایرانیستی در این دوره به اوج رسید. از مهمترین چهره‌های این دوره محمد علی فروغی، صادق هدایت و ابراهیم پور داوود می‌باشند.

پس از زوال رضا خان یک عامل خارجی زمینه ساز ظهور نگرش جدیدی در جریان روشنفکری ایران شد که آن، همان پیروزی انقلاب اکتبر روسیه و موفقیت شوروی در جنگ دوم جهانی بود که نقش پررنگی بر پیشانی افکار چپ، که قبلا نیز در ایران پا گرفته بودند، گذاشت و موجب باز شدن دست روشنفکران سوسیالیست شد و اینان از این زمان تا پیروزی انقلاب اسلامی نقش مهمی در جامعه فکری ایران بر دوش داشتند.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و حضور موثر و مثبت اسلامگرایان نیز، جریان جدید دیگری با نام روشنفکری دینی در جامعه فکری کشور چهره نمود (اگرچه از همان عصر قاجار افرادی چون سید جمال اسد آبادی را نیز می‌توان به نوعی روشنفکر دینی تلقی کرد اما ظهور جدی آن‌ها در ایران پس از کودتای ۲۸ مرداد پدیدار شد.) از چهره‌های کلیدی این جریان می‌توان از مهندس مهدی بازرگان و اوج دهنده آن یعنی دکتر علی شریعتی نام برد.

دو جریانی که پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به قدرت رسیدند، یعنی جریانات سوسیالیستی – مارکسیستی و اسلامی، این ویژگی مهم و مشترک را داشتند که برخلاف روشنفکران مشروطه، یکسره زبان به تملق تمدن بورژوازی غرب نمی‌گشودند بلکه به نقد و گاه نیز نفی آن می‌پرداختند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی که آن را به نوعی پیروزی جریان روشنفکری دینی باید تلقی نمود، به تدریج و با فاصله گرفتن از اوایل انقلاب جریان‌های چپ و غربگرای لیبرال و ملی گرا به نفع روشنفکری دینی به محاق رفتند. البته تا پایان جنگ وضعیت مبهمی بر تفکرات روشنفکران دینی حاکم بود. با خاتمه جنگ نحله جدیدی از روشنفکری دینی در ایران ظهور کرد. از روشنفکران این دوره عبدالکریم سروش است که شاخص‌ترین آن‌ها نیز می‌باشد. وی در سال ۱۳۶۷ به نگارش سلسله مقالاتی در ماهنامه کیهان فرهنگی با عنوان " قبض و بسط تئوریک شریعت " دست یازید که آغازگر فصل تازه ای از تاریخ روشنفکری در ایران بود. فصلی که به شدت متاثر از هرمنوتیک، یا دانش تاویل و فهم متن اروپا، می‌باشد.

در کنار این جریان که معتقد به دین حداقلی و خواهان سکولاریزاسیون در کشور بودند جریان دیگری نیز متاثر از تفکرات فلسفی اروپایی به وجود آمد که در چکاد آن‌ها احمد فردید جای داشت (وی متاثر از افکار هایدگر فیلسوف برجسته آلمانی بود). این گروه فکری گرچه کارشان را پیش از انقلاب آغاز کرده بودند اما رونق بازارشان پس از جنگ بود. آن‌ها رویکرد به شدت منفی علیه غرب و جریان روشنفکری دینی اتخاذ کردند و آن‌ها را غربزده برشمردند و طعن و لعن نمودند (تلقی‌ای که فردید از غرب دارد خاص خود اوست) گرچه این جریان خود را منتقد جدی غرب و غربزدگی می‌داند اما با توجه به اینکه خودشان نیز افکاری ترجمه ای و متاثر از یک فیلسوف اروپایی داشته و دارند، باید آن‌ها را نیز " اروپازده" تلقی کرد که فکر اصیلی از خود ارائه ندادند و ابداعی ننمودند و هنرشان بومی سازی اندیشه‌های هایدگر می‌باشد.

به هر روی تا زمان ما، یعنی ابتدای دهه نود، این دو جریان مقتدر روشنفکری در کشور وجود دارد (اگر چه جریانات دیگری هم هستند ولی به اقتدار این دو نیستند و لذا نامی از آن‌ها نمی‌بریم) جریان اول که همان جریان روشنفکری دینی است حقیقتا با عبدالکریم سروش به پایان کار خود رسیده و جا دارد وی را خاتم روشنفکران دینی در ایران تلقی کرد زیرا وی تمام حرفی که جریان روشنفکری دینی در خصوص دین می‌خواست و می‌توانست بزند، زده است. برای مثال وی پیامبر اکرم صلی الله

روشنفکری به آن سیاق قبلی به ایستگاه پایانی و واپسین منزل رسیده و وقت آن فرا رسیده است که تعالی اندیشانی جای آنان را بگیرند (به جای اصطلاح روشنفکری، اصطلاح «تعالی اندیشی» را به کار می بریم زیرا روشنفکری رنگ و بوی غربی و غربزدگی می‌دهد در حالی که تعالی اندیشی چنین رنگ و بویی ندارد.) تعالی اندیشان باید با اتکا بر «عقلانیت قرآنی « به جای «عقلانیت خودبنیاد « و نیز توجه به نمازیت (نمازیت اصطلاح جدیدی است که به معنا و مفهوم «معنویتِ اسلامیِ شریعت محور» است و گویاتر و شفاف‌تر از واژه معنویت است) و با اعتماد به نفس کامل و توکل بر خدا جهت گشودن راه جدیدی در ایران و جهان گام بردارند.

www.ebnearabi.com

علیه و آله را یک بشر معمولی و قرآن را کلام ایشان دانسته است و از این بیشتر و البته گستاخانه‌تر در این وادی نمی‌توان سخنی راند.

دسته دوم نیز فردیدیان‌اند که اگر چه توانستند آثار نسبتا زیادی تولید کنند (و این، در این قحطی فکری و تئوریک جامعه ما مغتنم است) اما هرگز نتوانستند هایدگر را زیر پا گذارند و حرفی خاص خود بزنند و کار آن‌ها بیشتر نقد کردن است و راه جدیدی ارائه ندادن؛ به نظر می‌رسد که زمان زوال اینان نیز فرا رسیده باشد.

به هر تقدیر از آنچه گفتیم به این نتیجه می‌رسیم که متاسفانه روشنفکران جامعه ما تاکنون تحت تأثیر حال و هوای اروپا بوده‌اند و نتوانسته‌اند هیچ گاه خود را از یوغ اروپا به درآورند و به استقلال فرهنگی و فکری برسند. در واقع نقش اصلی آنان ترجمه فرهنگی و بومی سازی مفاهیمی بوده که از لیبرالیسم یا سوسیالیسم و یا از پوپر و هایدگر برگرفته بودند. در چنین فضایی همه با هوای اروپا نفس می‌کشند و متاسفانه روشنفکر ایرانی و افراد و اقشار متاثر از او چیزی جز کالاهای فکری و فرهنگی وارد شده از اروپا را مصرف نمی‌کند.

به هر روی باور ما این است که روشنفکری به آن سیاق قبلی به ایستگاه پایانی و واپسین منزل رسیده و وقت آن فرا رسیده است که تعالی اندیشانی جای آنان را بگیرند (به جای اصطلاح روشنفکری، اصطلاح «تعالی اندیشی» را به کار می‌بریم زیرا روشنفکری رنگ و بوی غربی و غربزدگی می‌دهد در حالی که تعالی اندیشی چنین رنگ و بویی ندارد.) تعالی اندیشان باید با اتکا بر «عقلانیت قرآنی « به جای «عقلانیت خودبنیاد « و نیز توجه به نمازیت (نمازیت اصطلاح جدیدی است که به معنا و مفهوم «معنویتِ اسلامیِ شریعت محور» است و گویاتر و شفاف‌تر از واژه معنویت است) و با اعتماد به نفس کامل و توکل بر خدا جهت گشودن راه جدیدی در ایران و جهان گام بردارند.

پایان دفتر

■ مناظره امام صادق علیه السلام با دانشمند شامی

پایان دفتر

مناظره امام صادق علیه السلام با دانشمند شامی

یونس بن یعقوب نقل کرده، در محضر امام صادق علیه السّلام بودم که مردی شامی {از علمای اهل سنت} وارد شد و به ایشان عرض کرد: من مردی آشنا به علم کلام و فقه و فرائض هستم و آمده‌ام با اصحاب شما مناظره کنم.

حضرت صادق علیه السّلام به او فرمودند: علم کلام تو از کلام رسول الله است یا از خودت؟

عرض کرد: مقداری از آن از کلام رسول الله است و مقداری از خودم.

حضرت صادق علیه السّلام به او فرمودند: یعنی تو شریک رسول الله صلی الله علیه و آله هستی!؟

عرض کرد: نه.

فرمودند: آیا وحی‌ای از جانب خدا شنیده‌ای؟

عرض کرد: نه.

فرمودند: آیا همانطور که اطاعت از رسول الله صلی الله علیه و آله واجب است، اطاعت از تو نیز واجب است؟

عرض کرد: نه.

حضرت صادق علیه السّلام رو به من {یونس بن یعقوب} نمودند و فرمودند: این مرد هنوز مناظره نکرده، خود را محکوم کرد.

فرمودند: ای یونس! اگر علم کلام را بلد بودی، حتماً با این شخص مناظره می‌کردی.

یونس گفت: افسوس که بلد نیستم. عرض کردم: فدایتان شوم! قبلاً از شما شنیدم که از مناظره نهی می‌نمودید و می‌فرمودید: وای بر اهل مناظره! آن‌ها می‌گویند: این قابل قبول است و آن قابل قبول نیست، این ممکن است و آن ممکن نیست، عقل ما این را می‌پذیرد و آن را نمی‌پذیرد.

حضرت صادق علیه السّلام فرمودند: من گفتم وای بر کسانی که سخن مرا رها کنند و پی آنچه که می‌خواهند بروند.

سپس فرمودند: برو بیرون و ببین از متکلمین چه کسی را می‌بینی که بیاوری. بیرون رفتم و حمران بن اعین - که به علم کلام وارد بود - و محمّد بن نعمان احول - که او نیز از متکلمین بود - و هشام بن سالم و قیس ماصر - که هر دو از متکلمین بودند - را پیدا کردم و همگی آن‌ها را آوردم.

چند روزی به شروع اعمال حج مانده بود و ما در خیمه امام صادق علیه السّلام که در دامنه کوه و رو به حرم نصب شده بود حضور داشتیم. وقتی همگی نشستیم، امام علیه السّلام سرشان را از خیمه بیرون آوردند و دیدند شترسواری می‌آید، فرمودند: قسم به پروردگار کعبه که هشام است.

ما خیال کردیم که هشام از فرزندان عقیل است که به حضرت صادق علیه السلام شدیداً محبت داشت، ولی دیدیم که هشام بن حکم داخل شد. آن زمان تازه ریش‌هایش درآمده بود و همگی ما از نظر سنّی از او بزرگتر بودیم.

حضرت صادق علیه السّلام برای او جا باز کردند و فرمودند: یاور ما با قلب و زبان و دست. سپس به حمران فرمودند: با این مرد شامی مناظره کن. حمران مناظره کرد و بر او پیروز شد. بعد فرمودند: ای طاقی! حالا تو با او مناظره کن، محمد بن نعمان با او مناظره کرد و او هم پیروز شد. سپس فرمودند: ای هشام بن سالم! تو با او مناظره کن، هر دو در یک سطح بودند. سپس به قیس ماصر فرمود: حالا تو مناظره کن، امام صادق علیه السّلام از مناظره آن دو لبخند زدند، چرا که مرد شامی در دست قیس کوچک شده بود. آنگاه به شامی فرمودند: با این جوان - منظورشان هشام بن حکم بود - مناظره کن.

گفت: بسیار خوب.

مرد شامی به هشام گفت: ای جوان! در مورد امامت این مرد - منظورش حضرت صادق علیه السّلام بود - از من بپرس. هشام چنان خشمگین شد که لرزه بر اندامش افتاد و بعد گفت: ای مرد! بگو ببینم پروردگارت صلاح انسان‌ها را بهتر می‌داند یا خود انسان‌ها؟

شامی گفت: البته که پروردگارم صلاح آن‌ها را بهتر می‌داند.

گفت: درباره دین مردم چه صلاح برای آن‌ها دیده است؟

گفت: برای آن‌ها تکالیفی قرار داده و برای شناختن آن تکالیف حجت و راهنمایی نیز برایشان تعیین کرده است و عذر و بهانه آن‌ها را از میان برده است.

هشام به او گفت: این راهنمایی که برای آن‌ها تعیین کرده، چیست؟

شامی گفت: رسول الله صلّی اللّه علیه و آله.

هشام گفت: بعد از رسول الله صلّی اللّه علیه و آله چه کسی؟ گفت: کتاب و سنت.

هشام گفت: آیا در حال حاضر کتاب و سنت در موارد اختلاف، برای ما طوری نفع دارد که اختلاف ما را رفع کند و ما را با هم یک‌کلام نماید؟

شامی گفت: آری.

هشام به او گفت: پس چرا تو با ما اختلاف داری و از شام آمده‌ای تا با ما مخالفت کنی و فکر می‌کنی که راه تشخیص دین فکر کردن است و حال آنکه خودت قبول داری که با فکر کردن نمی‌توان دو نظر مختلف را با هم یکی کرد؟

شامی سکوتی متفکرانه کرد.

حضرت صادق علیه السّلام فرمود: چرا دیگر مناظره نمی کنی ؟

گفت: اگر بگویم ما با هم اختلاف نداریم، ادعای بی‌جایی کرده‌ام، و اگر بگویم کتاب و سنت اختلاف را از میان ما رفع می‌کنند، حرف باطلی است؛ زیرا کتاب و سنت احتمال چندین وجه دارند. ولی می‌توانم همین سؤال را از او بکنم.

امام صادق علیه السلام فرمودند: از او بپرس، او جواب را

می‌دانـد.
شـامی بـه هشـام گفت: بـه نظر تو چه کسـی صلاح انسـان‌ـها را بهتـر می‌داند؛ پـروردگار انسـان‌ها یا خـود آن‌ها؟
هشـام گفـت: البتـه کـه پروردگارشـان صـلاح آن‌هـا را بهتـر می‌دانـد.
شـامی گفـت: آیـا بـرای آن‌هـا کسـی را قـرار داده کـه آن‌هـا را یـک‌کلام کنـد و اختلافشـان را رفـع نمایـد و حـق را از باطـل برایشـان مشـخص کنـد؟
هشام گفت: آری.
شامی گفت: آن شخص کیست؟
هشـام گفـت: در ابتـدای شـریعت، رسـول الله بـود و بعـد از پیامبـر عـده‌ای دیگـری.
شـامی گفـت: آن دیگـران چه کسـانی هسـتند کـه در حجت خـدا بـودن جانشـین پیامبرند؟
هشام گفت: همین زمان ما را می‌گویی یا قبل از این را؟
شامی گفت: نه، همین زمان خودمان را می‌گویم.
هشـام گفـت: همیـن آقا کـه نشسـته‌اند – منظـورش حضرت صـادق علیـه السّـلام بـود – و از اطـراف عالـم بـرای اسـتفاده بـه محضرشـان می‌رسـند و مـا را بـا ارثـی کـه از پـدر و جـد خـود برده‌انـد از اخبـار آسـمان مطلـع می‌نماینـد.
شامی گفت: من چطور به این ادعای تو یقین کنم؟
هشام گفت: هر سؤالی داری از ایشان بکن.
شامی گفت: دیگر عذری ندارم و باید سؤال کنم.
حضـرت صـادق علیـه السـلام فرمودنـد: مـن زحمـت سـؤال کـردن را از دوش تـو برمـی‌دارم و ماجرای آمدن و مسـافرتت را به تـو می‌گویـم: تـو فلان روز از شـهرت خارج شـدی و از فلان جاده آمـدی و از فـلان جاهـا گذشـتی و با فـلان افراد برخـورد کردی.
هـر چـه امـام علیـه السّـلام می‌فرمودند، شـامی می‌گفـت: به خدا قسـم درسـت فرمودید.
سـپس شـامی بـه ایشـان عـرض کـرد: همیـن الآن بـرای خداونـد اسـلام آوردم. امـام صـادق فرمـود: نـه، تـو الآن ایمـان آوردی؛ زیـرا اسـلام قبـل از ایمان اسـت، اسـلام آن اسـت که بعد از آن، مردمـان از یکدیگـر ارث مـی برند و می‌توانند بـا هم ازدواج کننـد. ولـی ایمان آن اسـت کـه ثواب آخـرت به آن داده می‌شـود.
شـامی گفـت: درسـت فرمودیـد، من اکنـون شـهادت می‌دهم کـه معبـودی جـز خداونـد نیسـت و محمـد صلـی الله علیـه و آله فرسـتاده اوسـت و شـما وصـی پیامبران هسـتید.
حضـرت صادق علیه السـلام رو بـه حمران بن اعیـن کردند و فرمودنـد: ای حمـران! اگـر مناظره خـود را بر مبنـای اثر {حجت و سـخن معصـوم} پیـش ببری، بـه نتیجه می‌رسـی. و رو به هشـام بـن سـالم کردنـد و فرمودنـد: تو بـه دنبال اثر هسـتی، ولـی آن را نمی شناسی.
سـپس رو بـه أحـول نمودنـد و فرمودنـد: از آن قیاسـی‌های خدعه‌گـر هسـتی و باطلـی را بـا باطـل دیگـر شکسـت می‌دهـی، ولـی باطـل تو آشـکارتر اسـت.
و بعـد در مـورد قیـس ماصـر فرمودنـد: او در مناظـره روایتـی از رسـول الله صلـی الله علیـه و آلـه نقـل می‌کنـد کـه بـا هـدف او بسـیار فاصلـه دارد، حـق را بـا باطـل می‌آمیـزد و حـال آنکـه سـخن کـم حـق کفایت از سـخن زیاد باطـل می‌کند. تـو و أحول، مناظـره کنندگانـی ماهر هسـتید.
یونـس بـن یعقـوب نقـل کـرده، بـه خدا قسـم گمان کـردم به هشـام نیـز سـخنی شـبیه بـه آن دو می‌گویـد. ولـی فرمودنـد: ای هشـام! پایـت درهـم می‌پیچـد، ولـی همیـن کـه می‌خواهـی زمین بخـوری، پـرواز می‌کنـی. چـون تویـی می‌بایسـت کـه بـا مـردم مناظـره کنـد. از لغـزش بپرهیـز که شـفاعت پشـتیبان توسـت.

منبع: بحار الانوار جلد ۴۸ ص ۲۰۳ به نقل از ارشاد شیخ مفید ص ۲۹۶